

Robert **Sokolowski**

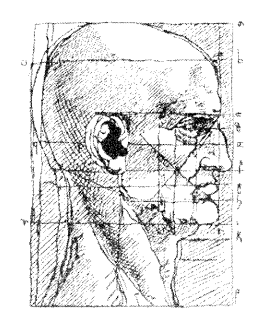
FENOMENOLOGÍA DE LA PERSONA HUMANA

FENOMENOLOGÍA DE LA PERSONA HUMANA

HERMENEIA

102

Colección dirigida por
Miguel García-Baró



ROBERT SOKOLOWSKI

FENOMENOLOGÍA DE LA PERSONA HUMANA

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2013

A Kevin White,
en agradecimiento
por sus conversaciones filosóficas

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1857-1
Depósito legal: S. 549-2013
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.

CONTENIDO

Cuarta parte

ANTIGUOS Y MODERNOS

INTRODUCCIÓN

La filosofía avanza en la confusión
(John N. Findlay)

Viam veritatis elegi
(Salmo 119)

El tema del presente libro es la persona humana. Para hacer que este asunto sea más visible y más fácil de nombrar, deseo introducir el término «agente de la verdad» como sinónimo de «persona humana». La frase también pretende ser una paráfrasis del término «animal racional», la definición clásica de ser humano. El libro es una investigación sobre el agente de la verdad.

El nuevo término goza de dos ventajas respecto de los antiguos. En primer lugar, amplía el significado de pensar y de la verdad. Parece que la palabra *racional* reduce el pensamiento a mero cálculo e inferencia; por el contrario, la nueva frase no connota dicha restricción. Abarca todas las formas del entendimiento, incluyendo aquellas que van más allá del lenguaje. En segundo lugar, el término muestra que alcanzar la verdad es un quehacer y no sólo una recepción pasiva. No sólo se trata de hablar de la razón, sino de tener éxito al razonar, y de este modo designa a los seres humanos según su más excelsa conquista: el ser humano es definido por su implicación en la verdad, y la acción humana se fundamenta en la verdad. No es mi intención *desarrollar una demostración formal* para probar que los seres humanos son definidos de esta manera (¿qué tipo de premisas podría utilizar?), sino más bien describir analíticamente lo que significa estar involucrados con la verdad. Espero mostrar, no demostrar, lo que somos en tanto que personas humanas.

No podemos evitar vernos a nosotros mismos y a los demás implicados en la verdad, pero lo que signifique estar implicados de ese modo permanece velado. El propósito del libro es clarificar lo que todos sabemos que es verdad.

Este libro se inspira ante todo en Husserl y Aristóteles. Hace hincapié en el papel de la sintaxis en el lenguaje y el pensamiento. La verbalización humana se convierte en discurso y se vuelve capaz de servir de vehículo para el pensamiento y la realización de la verdad cuando se introduce la sintaxis. *Sintaxis* es una palabra sencilla que sustituye al término técnico de Husserl, *categorialidad.*

El estudio de la sintaxis y el pensamiento llevará a fijar la atención en la predicación, en «decir algo sobre algo», como la actividad central del pensamiento; también a discutir la naturaleza de las definiciones, en las que se presentan el género y la diferencia específica de las cosas cuando queremos mostrar lo que dichas cosas son. Hablaré asimismo de accidentes y propiedades. Aunque se trata de asuntos filosóficos antiguos, no los abordaré de una manera anticuada. Defenderé que la predicación y la definición tienen lugar no sólo en «la mente», sino también en la conversación humana. Mostraré que las formas lógicas son el residuo de actividad conversacional pública. Por ejemplo, la forma de predicación se da cuando un hablante introduce una entidad en la conversación y dice algo al respecto. Asimismo, las definiciones tienen lugar cuando un hablante establece una distinción específica y explica qué ha introducido en la conversación. Me gustaría pensar que este libro es una recapitulación de Porfirio y Boecio, así como de Aristóteles. Tengo en cuenta el giro de la modernidad al tratar el tema; ahora bien, considero que este asunto participa en la conversación humana y no se encierra en un yo solitario. Muchos enigmas de la filosofía moderna quedan resueltos mediante este sencillo recurso.

Un tema central del libro es la cuestión de las representaciones mentales. Cuando conocemos cosas, ¿asimilamos copias, formas, semejanzas o imágenes de las cosas? ¿Qué pueden ser estas representaciones, y cómo funcionan? Para evitar las dificultades asociadas a las representaciones mentales, he intentado reformular el problema. Mi tesis es que cuando hablamos sobre cosas asimilamos su inteligibilidad, la cual capturamos y articulamos mediante los nombres que usamos, y que, cuando nos imaginamos cosas, incorporamos su inteligibilidad en las imágenes que componemos. Cuando hacemos distinciones, la inteligibilidad y la necesidad, la sustancia de las cosas, se nos muestran, y esta manifestación sucede dentro del marco establecido por la sintaxis.

Aunque la sintaxis lógica, lingüística y pictórica sean los temas principales de este libro, también exploro el tipo de sintaxis que se da en la acción humana, cuando se realiza una cosa en vista de otra, cuando se distinguen los fines de los propósitos, y cuando mi bien y el bien de otros confluyen en reciprocidad sintáctica mediante fenómenos como los actos de justicia y la amistad. Espero mostrar que la finalidad de las cosas, su ser en plenitud, es parte de lo que son y parte de lo que significan. Cuando ponemos nombres a las cosas y por tanto quedan introducidas en la sintaxis y enroladas en el lenguaje, lo que *deberían* ser es parte de lo que su nombre significa.

Debido a que el estudio del cerebro ocupa un destacado lugar en las teorías contemporáneas de la mente, me pareció necesario decir unas palabras acerca de la neurofisiología que subyace al pensamiento y la verdad. Por tanto, he incluido algunos breves capítulos sobre la participación del cuerpo humano, especialmente el cerebro y el sistema nervioso, en la experiencia humana y el entendimiento. Intento mostrar que la percepción humana puede ser vista como la transformación de muchos tipos diferentes de energía ambiente en un solo tipo de energía electroquímica que se encuentra en la actividad del sistema nervioso y el cerebro. La energía activada en nuestras redes neuronales no es simple input; también puede ser output generado por el propio sistema nervioso, y cuando esto ocurre de algún modo nos permite reactivar en la imaginación y la memoria experiencias anteriores y proyectarnos en nuevas situaciones. En conexión con este tema, me atrevo a proponer un modo de pensar alternativo sobre la imaginería mental. En lugar de decir que el sistema nervioso y el cerebro construyen imágenes internas de cosas que están «ahí fuera», sugiero que pensemos en el funcionamiento del sistema nervioso y el cerebro como si fueran una lente. La actividad neuronal que tiene lugar en la experiencia es una «focalización» y no un acto de imaginar o retratar. La ventaja de este cambio es que contrarresta nuestra tendencia a pensar que las imágenes mentales y las ideas intervienen entre nuestras mentes y las cosas que conocemos. Espero proporcionar una alternativa al representacionismo en el ámbito de lo sensible y también de lo inteligible.

El papel de la sintaxis en nuestra experiencia, actividad y lenguaje constituye el tema central de mi análisis, pero empiezo el libro con una forma sintáctica particular, a la que denomino el uso

«declarativo» del pronombre personal de primera persona. Consiste en el uso que hacemos de la palabra *yo* y sus análogos cuando nos endosamos o apropiamos un ejercicio específico de nuestros poderes racionales, sintácticos, por ejemplo, cuando decimos «(yo) sé que ella está bien» o «(yo) prometo estar allí»[1]. Estos declarativos no podrían ser utilizados excepto basándose en otra articulación sintáctica, y nos mencionan precisamente en la medida en que estamos activamente implicados en tanto que agentes de sintaxis o agentes de la verdad. Nos designan como personas en acción, como actantes racionales incluso cuando pronunciamos las palabras. Una cuestión asociada a los declarativos es la que denomino «veracidad», a la cual defino como la inclinación hacia la sinceridad que nos define a nosotros seres humanos o personas y nos constituye como agentes responsables.

El asunto del lenguaje filosófico se aborda de vez en cuando, en diferentes lugares de esta obra. Asimismo, intento describir lo que es distintivo del lenguaje filosófico. El estudio del discurso filosófico es mi modo de hablar de eso que Husserl denomina la «actitud fenomenológica transcendental», es decir, el punto de vista que adoptamos cuando nos introducimos en la reflexión filosófica. Husserl ha realizado una importante contribución a la filosofía al mostrar que la perspectiva filosófica es distinta de la postura que adoptamos en la experiencia y el discurso pre-filosófico, en lo que llamamos la «actitud natural». He intentado ampliar y concretar algunas de sus ideas al formularlas en términos de lenguaje filosófico en lugar de actitudes y reflexión. Distingo el lenguaje filosófico de otros niveles del lenguaje (desde el lenguaje común, el lenguaje científico y los declarativos); lo describo como la teorización de la conversación humana en toda su extensión, incluyendo aquellas cosas que son traídas a la conversación y correlacionadas con ella; lo distingo del discurso científico; y lo considero más detenidamente en el último capítulo de este libro, en el que distingo la voz filosófica de la voz del narrador omnisciente de una obra de ficción, y donde discuto cómo las palabras han de ser modificadas

1. Puesto que el autor analizará a fondo el uso de la palabra *yo*, he decidido ponerlo entre paréntesis, ya que en español, a diferencia de lo que sucede en inglés, no es necesario mencionar el pronombre personal al estar conjugado el verbo [N. de la T.].

cuando son introducidas en el discurso filosófico. La originalidad del discurso filosófico resulta especialmente importante de cara al estudio del conocimiento humano, puesto que sostener la tesis de que tenemos imágenes mentales y representaciones mentales se enuncia desde el punto de vista filosófico. Los términos utilizados en dichas afirmaciones han de ser interpretados filosóficamente, y sin embargo muy a menudo se les otorga significados prestados de la actitud pre-filosófica, a resultas de lo cual se establece una separación radical entre lo que está «dentro» de nuestras mentes y lo que está «fuera» de ellas.

Deseo describir la persona humana filosóficamente, aclarando lo que significa estar implicado en la verdad. Accedemos a la racionalidad cuando en nuestra experiencia introducimos alguna composición sintáctica, sea verbal, pictórica, o práctica. Estas articulaciones nos permiten conversar con otras personas y razonar con ellas, en lugar de recurrir a la violencia o a la ruptura de vínculos; nos permiten apropiarnos, mediante el uso de declarativos, lo que hemos articulado, y formular preguntas no sólo respecto a los hechos y a nuestros propósitos, sino también respecto a los fines inscritos en las cosas. El uso de las palabras revela lo bueno y lo mejor de lo que nombramos. Nuestro ejercicio filosófico es en sí mismo la cima de nuestra racionalidad, no algo ajeno a ella. Conduce a cierta plenitud a la veracidad en la que nos involucramos cuando hablamos con otros.

La elaboración de este libro ha ocupado un largo periodo de tiempo y ha requerido la ayuda de muchas personas, compañeros de la Catholic University of America y amigos de otros lugares, a los que estoy muy agradecido. No puedo por menos de mencionar a algunos de ellos, con sus nombres y apellidos: John B. Brought, David Burrell, Richard Cobb-Stevens, Jean De Groot, Thérèse Druart, John Drummond, Michael Gorman, James Hart, V. Bradley Lewis, Daniel Maher, Guy Mansini, Francis Martin, John C. McCarthy, Alfred y Maria Miller, Gaetano F. Molinari, Timothy Noone, Catherine Pickstock, Owen J. Sadlier, James V. Schall, John F. Smolko, Allen Vigneron y John F. Wippel.

Los decanos Jude P. Dougherty y Kurt Pritzl me ayudaron desde el punto de vista tanto administrativo como filosófico.

Agradezco especialmente a Francis Slade su orientación en cuestiones filosóficas, ahora y en el pasado, y a nuestro amigo Thomas Prufer.

En el año 2006 utilicé una primera versión del manuscrito como texto para un curso de postgrado en la Catholic University; doy las gracias a mis alumnos por sus observaciones y sugerencias, algunas de las cuales recojo en las notas a pie de página.

Gran parte de este libro es fruto de mis frecuentes conversaciones con Kevin White. De hecho, estas páginas recogen muchas intuiciones y formulaciones suyas, así como numerosas ideas que jamás se me habrían ocurrido sin su inspiración. A él, pues, le dedico esta obra.

PRIMERA PARTE

LA FORMA DEL PENSAMIENTO

1
DOS MODOS DE DECIR «YO»

> Se podría expresar así: En un zoo podría haber un cartel: «Esto es una cebra», pero ciertamente no: «Yo sé que esto es una cebra». «Yo sé» sólo tiene significado cuando una persona lo pronuncia. Pero entonces no importa si lo que pronuncia es «yo sé...» o «esto es...» (Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, §588).
>
> Mi observación es lógica, no psicológica (*ibid.*, §447).

Mi propósito es clarificar, filosóficamente, lo que son las personas humanas. Es nuestra racionalidad la que nos hace personas, y me gustaría describir dicha racionalidad en acción, para mostrar cómo se pone de manifiesto. Si logro hacerlo, habré ayudado a exponer lo que es distintivo de los seres humanos. Comenzaré, no haciendo comentarios generales u ofreciendo amplias descripciones, sino centrándome en una actividad humana particular, algo muy definido, y la usaré como cuña para abrir la dimensión del ser que es propia de las personas. La actividad en la que me centraré es un modo especial en el que usamos la palabra «yo» y sus variantes, un modo especial de usar la primera persona, al hablar. Nuestra racionalidad y, por tanto, nuestro ser persona salen destacadamente a la luz en este uso. Este fenómeno puede entonces servir –si puedo cambiar de metáfora– como cabeza de puente para explorar otros modos en los que nuestra racionalidad aparece.

No podemos mostrar lo que somos en tanto que personas sin también mostrar lo que significa que las cosas se nos aparezcan. Nuestra racionalidad no es simplemente la capacidad de tener ideas, calcular, y sacar inferencias en nuestras mentes; nuestra racionalidad es esencialmente una revelación de cosas, e incluso razonar sirve en última instancia para poner de manifiesto lo que las cosas son. La razón descansa cuando logra comprender. Para poder hablar sobre la racionalidad, por tanto, debemos hablar sobre la manifestación o la verdad de las cosas tal y como ocurre en sus diversos modos: en la percepción, el pensamiento, el recuerdo, la imaginación,

la citación, etc., así como en la deliberación y el quehacer prácticos, puesto que la conducta humana también implica una manera específica de exponer el mundo. Nuestro tratamiento de la persona humana debe también estudiar la aparición de las cosas, y todo este estudio se inicia con un tratamiento sobre el modo en el que se usa la palabra «yo».

Debemos guardar cierta modestia al hablar sobre la persona humana. Siempre seremos un misterio para nosotros mismos, pero es posible arrojar algo de luz sobre este misterio, para destacar sus dimensiones y evitar que se le confunda con otras cosas. Espero proporcionar destellos que aclaren, y no mecanismos que expliquen.

1. Cómo hablamos de nosotros mismos

Usamos tres términos diferentes para referirnos a nosotros mismos: primero, nos llamamos *seres humanos* o, en el sentido genérico de la palabra, *hombres*. Segundo, hablamos de nosotros como *personas*. Y tercero, decimos que somos *sí mismos*. Estos términos se han desarrollado en varias etapas a lo largo de la cultura y filosofía occidental.

El primer término, *hombre*, es el más básico y espontáneo. Nos destaca simplemente como una de las especies de cosas en el mundo, una entre los muchos tipos de ser: hay minerales, plantas y animales; y entre los animales hay osos, lobos, gatos y, finalmente, hombres[1]. Salimos a la luz diferenciados de los demás tipos de animales y seres vivos. El segundo término, *persona*, fue desarrollado a partir del anterior término *hombre* y como un refinamiento del mismo[2]. El término es más sofisticado, y surgió en conjunción con

1. R. Spaeman, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart 1998, 17: «El 'hombre' es en primer lugar un concepto de una especie biológica, y la filosofía antigua y medieval clasificó a los hombres entre la *animalia*, los animales. El hombre es un *animal rationale*». Por el contrario, «las personas gozan de un lugar especial entre las cosas que existen. Las personas no conforman una clase natural» (p. 9).

2. El término griego *prosopon*, así como el latino *persona*, significaban máscara y por tanto un personaje de teatro, significado retenido en la frase *dramatis personae*, personas o personajes en un drama. Se tuvo que ser consciente de los seres humanos para poder designar a «alguien» como personaje en una obra. La persona no es el actor, sino el agente representado por él. En el pensamiento estoico y académico, *personae* a menudo designaba el papel que uno desempeñaba en la vida, en oposición a su natu-

controversias teológicas y legales. Su definición filosófica clásica fue dada al inicio del siglo VI por Boecio, quien dijo que una persona es una substancia individual de naturaleza racional[3]. Esta definición pone de relieve nuestra racionalidad: una persona es un ser individual que ha sido dotado de razón. La definición también deja abierta la posibilidad de que haya personas que no sean seres humanos (Boecio aplicó el término a lo divino y angelical); ellos también podrían ser entidades individuales provistas de naturaleza racional. En el contexto legal, puede haber «personas» como corporaciones o estados, que son entidades que tienen un estatus ante la ley y son reconocidas como agentes. Mi discusión, sin embargo, quedará limitada a la persona humana. Finalmente, además de *hombre* y *persona*, el tercer término que usamos para referirnos a nosotros mismos es *el sí mismo*, y este término es sin duda muy extraño. No se hubiera usado a no ser a través de alguna invención filosófica. ¡Cuán extraño resulta, incluso gramaticalmente, hablar de «el sí mismo»![4] La rareza lingüística del término «el sí mismo»

raleza. En la sociedad medieval una *persona* era alguien con estatus legal, un hombre libre y no esclavo, o un ser humano reconocido legalmente en oposición a una cosa. Esto también es un matiz añadido a un ser humano, y presupone la diferencia entre el hombre y otros seres vivos. Este estatus legal podía ser extendido a personas artificiales, en tanto que pudieran asumir acciones legales. Los teólogos medievales enfatizaron la singularidad de la persona; la personalidad fue tomada no como un caso más de una naturaleza, sino como la habilidad de tener la naturaleza de uno mismo y ser responsable del modo en que uno es «dueño» de ella. Sobre el sentido antiguo y medieval de *persona*, cf. R. Spaemann, *Personen*, 30-42. La conexión entre ser persona y la representación aflora de manera original en la filosofía política de Hobbes. Él define a la persona como alguien cuyas palabras y acciones pueden ser consideradas o bien suyas propias o bien representan a otro hombre o cosa. Cf. T. Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, New York 1996, cap. 16, que se titula «Of Persons, Authors, and Things Personated [De personas, autores y cosas personificadas]» (versión cast.: *Leviatán*, Madrid 2011). El verbo *personificar* es utilizado a buen efecto por Hobbes. La representación es una propiedad definitoria del estado moderno en oposición a la sociedad política pre-moderna. Se podría preguntar si la representación política está en cierta manera relacionada con la representación epistemológica en el pensamiento de Hobbes.

3. La definición de Boecio se encuentra en el *Tratado contra Eutiques y Nestorio*, cap. 3. Cf. Boecio, *The Theological Tractates and The Consolation of Philosophy*, Cambridge, MA 1968, 84-85 (versión cast.: *Cinco opúsculos teológicos*, Lima 2002).

4. Cf. C. Taylor, *Sources of The Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA 1989, 113: «Es probable que en todo lenguaje haya recursos para la autorreferencia y descripciones para el pensamiento reflexivo, la acción, la actitud... Pero esto no es lo mismo que convertir el 'sí mismo' en un substantivo, precedido de un artículo definido o indefinido, hablar de 'el' sí mismo o 'un' sí mismo. Esto refleja algo importante que es un rasgo peculiar de nuestro sentido moderno de la actuación humana» (versión cast.: *Fuentes del yo*, Barcelona 2006).

está vinculada a la peculiaridad de los términos *el ego* y *el yo* que son a menudo utilizados como sinónimos. ¿Bajo qué circunstancias normales nos referiríamos a «el yo»? ¿Por qué no hemos inventado hablar de «el él» o «la ella» o «los ellos» o incluso «el tú»? Es más, ¿por qué nos reservamos el privilegio de ser «sí mismos», cuando toda entidad comparte dicha distinción? ¿Todo –un caballo, un árbol, un rubí, una molécula– es sí mismo, y por tanto es «un sí mismo», o no? ¿Por qué aceptamos tomarnos a nosotros mismos como «los sí mismos», los paradigmas de la identidad? Parece que reclamamos solamente para nosotros mismos la identidad que pertenece a todos los seres. ¿No es esto arrogancia metafísica?

Comenzamos con la palabra *persona* y con lo que significa. Nuestro procedimiento será doble. Por un lado, exploraremos ciertos fenómenos y ciertas actividades que ponen de manifiesto a las personas como tal. Por otro lado, intentaremos abordar ciertos problemas o perplejidades, ciertos puntos de obstrucción que bloquean nuestra comprensión de las personas humanas y de ahí que impidan la comprensión de nosotros mismos. Algunas ideas actúan como ácido conceptual y disuelven a la persona en fuerzas impersonales o desfiguran a la persona en una caricatura de sí misma. Afrontar estas perplejidades no constituye una pérdida de tiempo, pues desenredar los nudos de nuestras ideas es también un fresco inicio de lo que intentamos descubrir.

2. Informativos y declarativos

La definición clásica de personas nos dice que son entidades individuales que poseen razón. Es el poder de la razón lo que nos hace personas. Incluso cuando usamos la palabra *persona* de modo menos técnico, simplemente como recordatorio de que el individuo al que llamamos persona es un ser humano y debería ser tratado como tal, suponemos que la dignidad que tiene y el respeto que se merece derivan de su racionalidad. Es por ser racional que deba ser «tratado como una persona y no una cosa». Pero ¿cómo se nos manifiesta a nosotros la racionalidad que nos constituye como personas?

Quizá pensemos que esta racionalidad aparece inicialmente en nuestra habilidad para calcular y sacar inferencias: calculamos sumas y resolvemos ecuaciones; sacamos conclusiones de premisas;

examinamos varios hechos y hacemos inducciones. Razonamos deductiva e inductivamente. Nuestra racionalidad se muestra en dicho cálculo e inferencia, pero estaría mal restringir el razonamiento a dichos ejercicios matemáticos y lógicos. Limitarlo de este modo nos haría pensar en nosotros mismos como animales que tienen máquinas calculadoras u ordenadores en sus cabezas. De hecho, la razón está distribuida más ampliamente en nuestro ser, y se manifiesta de otros muchos modos además del cálculo y la inferencia.

En lugar de hacer hincapié en el poder de la razón, comenzamos examinando la palabra que utilizamos para nombrarnos, la palabra *yo* y sus variantes, como *mí* y *mío* y sus formas plurales. Nuestra racionalidad queda expuesta y nuestro ser persona se manifiesta en nuestra habilidad para usar la primera persona del pronombre personal. Para mostrarlo, debemos distinguir dos modos de utilizar este término.

El primer modo es lo que quiero llamar el uso *informativo* de la palabra *yo*, con el que simplemente nos nombramos a nosotros mismos tal y como nombraríamos cualquier otro objeto del cual queremos decir algo. Si alguien pregunta: «¿Quién pesa más de ciento cincuenta libras en esta habitación?», y yo digo: «Yo, (yo) peso más de ciento cincuenta libras», o si en un contexto diferente digo: «(Yo) estoy ahora en Cherry Hill, New Jersey» o «(yo) tengo hambre», estoy usando el término en modo informativo. Igualmente, podría haber dicho: «Roberto está en Cherry Hill, New Jersey» o «el hombre sentado en esta mesa tiene hambre». Podría haber expresado el mismo hecho en tercera persona.

En contraste con este uso informativo del término *yo*, se puede distinguir otro modo que quiero llamar el uso *declarativo* de la palabra. Supongamos que digo: «(Yo) sospecho que estás estafando» o «(yo) tendré que regresar» o «(yo) debo pagar mis deudas» o «(yo) sé que esto es una cebra». Estos enunciados no son meramente datos sobre mí, como eran los comentarios informativos que acabamos de examinar. Si digo: «(Yo) desconfío de ti», no solo afirmo un hecho sobre mí; más bien me declaro a mí mismo como desconfiando de ti, y por consiguiente me declaro en mi quehacer racional. Me comprometo en lo que digo. Este uso del término *yo* me expresa a mí, el hablante, en cuanto agente racional y, por tanto, en cuanto persona o agente de la verdad. Además, me expresa como

actuando racionalmente aquí y ahora, en mi uso presente de la palabra *yo*. Este uso no dice que yo sea un agente racional: no predica mi quehacer racional; más bien, me exhibe directamente actuando en tanto que agente racional cuando uso el término *yo* y digo: «(Yo) desconfío de ti». No solo te informa sobre mí, sino que me exhibe en mi quehacer personal. Muestra, no sólo mienta.

La diferencia entre el uso informativo y declarativo del término *yo* es bastante sutil. Ello se manifiesta en el hecho de que uno y el mismo enunciado puede ser utilizado de ambas maneras. Cabe la posibilidad, aunque inusual, de que yo diga: «(Yo) desconfío de ti» y aseverarlo como un simple hecho. Quizás diga algo así: «Bueno, después de todo lo que ha pasado, no es una sorpresa que yo desconfíe de ti y que lo venga haciendo desde hace un tiempo». No te estaría declarando mi desconfianza en este momento, sino simplemente mencionándola como cierta información. Solo estaría enunciando un hecho sobre un estado permanente en el que me hallo, y lo enunciaría con tanto desapego como si estuviera diciendo que mido seis pies o como si estuviera hablando de otra persona. Sin embargo, cuando digo: «(Yo) desconfío de ti», en un modo declarativo, estoy formalmente estableciendo o confirmando la relación. El declarativo «(yo) desconfío de ti» instituye o reafirma desconfianza, mientras que el informativo simplemente lo dice. El declarativo se apropia, cuando por el contrario el informativo menciona.

Otra indicación de la sutileza de la distinción reside en el hecho de que es posible que no estemos seguros de si un enunciado es informativo o declarativo. Una frase como «(yo) estoy en esta habitación» obviamente parece informativa, un simple enunciado de un hecho, pero también podría ser usada declarativamente si el hablante estuviera transmitiendo un dato importante y reafirmándose en su quehacer racional. Quizás lo asevere en el transcurso de una acalorada disputa sobre si permanecerá o no con nosotros durante un momento difícil; cuando declara: «(Yo) estoy en esta habitación», tal vez quiera hacer constar este hecho con el objeto de mostrar que se ha comprometido a estar con nosotros. Declara que está en esta habitación deliberadamente, por su quehacer racional, no como mera cuestión de hecho. A veces un hablante juega deliberadamente con la ambigüedad declarativa de un enunciado, con el hecho de que puede ser interpretado como informativo o declara-

tivo: el enunciado oscila entre parecer de un modo o de otro, como una mancha de color puede variar entre parecer naranja o roja, y nos deja inciertos de lo que realmente es. El hablante juega con el oyente. Linda dice: «Pues bien, (yo) estoy aquí, ¿no?», y Sidney no puede saber si simplemente está marcando un hecho o queriendo informar deliberadamente sobre lo que tiene intención de hacer. Es posible que Linda se oculte tras la ambigüedad. Si Sidney toma el enunciado como declarativo, quizás ella corra a esconderse y diga que simplemente estaba mencionando su presencia y constatando un hecho obvio; pero si Sidney toma el enunciado como un apunte normal de información, puede que Linda aclare que estaba transmitiendo un mensaje o enviando una señal, que estaba declarándose en lo que decía. La diferencia no reside en las palabras pronunciadas, sino en el modo en el que son utilizadas.

Estamos haciendo uso del pronombre personal en primera persona para explicar lo que son los declarativos, pero nuestro análisis se podría haber basado en otras estructuras lingüísticas propias de otras lenguas, como la voz de la primera persona en latín (*scio, opinor*). Podríamos haber usado, en palabras de Thomas Prufer, «cualquier diseño de signos que juegue el mismo papel en cualquier otro lenguaje», es decir, cualquier diseño de signos que haya sido «producido con el simple objeto de designar al emisor como hablante, en tanto que utilizando, en el acto de emitir el signo, un lenguaje»[5]. El designado usuario del lenguaje queda significado, por supuesto que no solo como emisor de sonidos, sino como pensando en el ámbito de las palabras que habla[6]. Realmente no estaría haciendo uso del lenguaje si no estuviera pensando, al menos hasta cierto punto.

5. T. Prufer, *Recapitulations: Essays in Philosophy*, Washington, DC 1993, 60.

6. La frase «pensando en el ámbito de las palabras» es de David Braine, quien la usa a menudo en su libro *The Human Person: Animal and Spirit*, Notre Dame, IN 1992. Observo que, tal vez, la diferencia entre el uso declarativo y el informativo de la palabra *yo* es análoga a la diferencia entre los usos de *shall* y *will* que los gramáticos ingleses recomiendan (cf. H. W. y F. G. Fowler, *The King's English*, Hertfordshire 1993, 142-163). Para expresar el futuro normal («el futuro simple»), de acuerdo con estas reglas, se debería usar *shall* en la primera persona y *will* en la segunda y tercera persona. Para expresar un futuro marcado por la deliberación, la obligación, la permisión o la amenaza («el futuro colorido», que refleja el tinte humorístico del que así lo acuñó), se debería usar *will* en la primera persona y *shall* en la segunda y tercera. Así, si yo dijera: «(Yo) vendré [I *shall*] a las cinco en punto», simplemente te estaría diciendo lo que va a suceder; este uso sería análogo a un uso informativo del pronombre de primera persona. Si dijera: «(Yo) estaré [I *will*] allí cuando me necesites», estaría subrayando mi intención

3. Poniéndonos de manifiesto

El resto del capítulo trata sobre los declarativos en relación con términos cognitivos como *saber* y *ver*. En el capítulo siguiente hablaremos sobre el tipo especial de libertad que se asocia con dicha cognición y exploraremos el uso declarativo del término *yo* en relación con términos afectivos y promisorios. También examinaremos los declarativos «existenciales».

Se podría alegar que cada enunciado que proferimos, incluso aquellos que no implican la primera persona del singular, tiene un carácter declarativo. Si digo: «Está nevando afuera», estoy empleando mi racionalidad para registrar o transmitir una situación.

deliberativa de estar allí en el futuro, y este uso sería análogo al uso declarativo del pronombre personal de primera persona. La distinción entre *shall* y *will* ha sido casi abandonada, pero a veces debería preservarse. Cuando se entra en un ascensor suele verse un cartel que dice: «El ascensor no se utilizará [*shall* not be used] en caso de incendio». Este enunciado no predice el futuro; es posible que el ascensor sea utilizado por alguien en caso de incendio. Se informa de que el ascensor no debería ser usado. Nunca se vería (o nunca se debería ver) un cartel que dijera: «El ascensor no será utilizado [*will* not be used] en caso de incendio», pues quien pone el cartel nunca podrá estar seguro de si será utilizado o no. En los textos académicos, muchos autores utilizan *shall* en el primer párrafo de un ensayo, cuando nos indican lo que van a desarrollar en su trabajo, y sin embargo dejan de usar tal distinción más adelante. Ahora bien, en el inglés americano, es el uso de *shall* en primera persona el que atrae la atención hacia uno mismo. [A pesar de que la distinción que el autor propone es transferible, según sus palabras, a cualquier otro lenguaje, los ejemplos que pone son ciertamente válidos en inglés y algo forzados en español. Por ejemplo, cuando el autor comienza analizando el uso de la palabra *yo*, en español no es necesario repetir el *yo*, ya que la desinencia del verbo indica la persona. De hecho cabría decir que marcar el *yo* en un enunciado español parece que provoca que el enunciado se incline más por lo que el autor llama el uso declarativo. De ahí que haya decidido poner el yo entre paréntesis (yo) para evitar connotaciones. Ahora bien, en inglés, el uso de la palabra *yo* es absolutamente necesario para que los ejemplos tengan sentido. Otro ejemplo lo vemos en la nota 6, cuando el autor habla del cartel en el ascensor. Las frases con *shall* y *will* han sido traducidas de forma que no se rompa el hilo del razonamiento del autor. Se ha mantenido el tiempo futuro y elegido una voz activa para el *shall* y una voz pasiva para el *will*. Si el autor no tuviera como propósito establecer una posible analogía entre la distinción de *shall* y *will* y su distinción del uso declarativo e informativo, me habría permitido la libertad de introducir un «no se debe utilizar» o «no se debería utilizar» en el caso de *shall* para distinguirlo del *will*. De haberlo hecho, los comentarios posteriores del autor sobrarían. Está claro que el autor selecciona dichos enunciados, sin duda legítimos, porque son más pertinentes para desarrollar su idea de destacar la distinción entre el uso informativo y el declarativo en analogía con el uso de *shall* y *will* mientras se refleja la ambigüedad. De hecho, hasta en inglés es mucho más común encontrarse con un cartel en el ascensor en cuyo mensaje no aparezca la palabra *shall*: «Do not use the elevator in case of fire», es decir: «No usar el ascensor en caso de incendio». Pero esta frase no permitiría desarrollar la posible analogía que el autor presenta (N. de la T.)].

Incluso en oraciones en tercera persona, en las que no me menciono a mí mismo, empleo mi poder de revelar la verdad de las cosas. ¿No son estas frases también declarativas, y no nos revelan como agentes de la verdad? ¿Por qué restringir el uso declarativo a la primera persona del pronombre personal, al uso de la palabra yo y sus variantes?

Es verdad que despliego mi razón cuando hablo concienzudamente sobre cualquier cosa, incluso cuando no me menciono como el que lo dice. Sea lo que sea que esté implícito en una frase como «está nevando afuera», de hecho, *no* me menciono cuando hablo así; filosóficamente no debemos pasar por alto esta ausencia. En las palabras que explícitamente pronuncio, yo no me cito como la persona que realiza la afirmación. Hay una diferencia entre «está nevando afuera» y «(yo) veo que está nevando afuera» o «(yo) sé que está nevando afuera». Hay algo definitivo y culminante cuando utilizo la palabra *yo* en el modo declarativo. La introducción de subíndices quizás nos ayude a verlo más claramente. Cuando utilizo yo como declarativo, explícitamente me manifiesto$_d$ en el acto de manifestar$_o$ el mundo. Me capturo a mí mismo en el acto de revelación y me expongo en el acto, y este manifestarse$_d$ que me saca a la luz como un agente de la verdad es distinto al manifestarse original$_o$, la manifestación fundante, que saca algo del mundo a la luz pero todavía me deja en la sombra. Los declarativos logran una doble revelación: expresan el tipo de actividad racional en la que me desenvuelvo y me expresan como dedicado a ella. Admisiblemente, mi voz corporal me hace aparecer como el que emite el enunciado inicial, «está nevando afuera», pero soy yo mismo, y no solo mi cuerpo y mi voz, quien me declaro como el que actúa fidedignamente cuando digo: «(Yo) sé que está nevando afuera». Mi propia responsabilidad está más explícitamente involucrada en el uso declarativo. Una frase como «(yo) veo que está nevando afuera» nos manifiesta como personas-actuando-como-tal en el momento en que proferimos estas palabras.

Este uso declarativo de la palabra *yo* no dice meramente que yo esté haciendo ruidos o pronunciando una frase en inglés. No solamente me destaca como un emisor de sonidos o un hablante de ciertas palabras. Me expresa declarando una verdad, ejercitando mi razón, mediante los sonidos que emito y las palabras que pronuncio.

Me pone de manifiesto$_d$ poniendo de manifiesto$_o$ una parte del mundo, pero cuando lo hace, no me hace ser una parte más del mundo que está siendo puesta de manifiesto$_o$ por mí. En un sentido que tendremos que aclarar, me sitúo «fuera» del mundo cuando pongo de manifiesto$_o$ algo del mundo, tal y como el ojo vidente se sitúa fuera del campo de visión. Necesariamente no podría ser parte de lo que pongo de manifiesto mediante mi poder de meditada revelación, y esta necesidad es semejante a la necesidad lógica. Es parte de lo que se ha llamado lógica transcendental, en oposición a la lógica formal[7]. Cuando me declaro poniendo de manifiesto$_o$ parte del mundo, mi declaración me exponed precisamente como ocupando esa posición extraña, marginal, evanescente y «acósmica». Me menciona estando en activo como agente de manifestación.

Por esta razón, mi enunciado declarativo no es un enunciado como el original que expresaba algo del mundo. Acaso parezca igual que el enunciado original (primero tenemos «está nevando», que habla sobre el mundo; luego tenemos «[yo] sé que está nevando», que parece decir algo sobre mí y parece añadir un hecho mundano más), pero realmente no es un enunciado del mismo orden. El enunciado declarativo se parece más a una enfática aserción del enunciado original, junto con el compromiso y manifestación del hablante que lo afirma y reafirma. Decir: «(Yo) sé que está nevando» es realmente reafirmar que «está nevando», pero es hacerlo con dos añadidos importantes: ahora especifico la manera en la que registro el hecho de que está nevando (yo lo sé, lo sugiero, lo creo, lo dudo), y me expreso a mí mismo como el agente que revela, el responsable de manifestar el hecho en cuestión. Hablando estrictamente, no se dice del mundo sino que «está nevando» cuando digo «(yo) sé que está nevando», pero algo nuevo queda dicho en otra dimensión al borde del mundo, y específicamente en esta orilla que soy yo en tanto que agente de verdad en acción; quedo señalado como tal.

7. Cf. E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, The Hague 1969 (versión cast.: *Lógica formal y lógica trascendental*, México 1962). En la primera parte de la obra, Husserl examina varios sistemas formales. La segunda parte lleva por título «De la lógica formal a la transcendental», y en ella Husserl integra estructuras formales en la actividad de perseguir y obtener verdad. El análisis de dicha actividad se denomina «lógica transcendental». Husserl muestra cómo la lógica formal se encuentra «cimentada» sobre actividad subjetiva, racional. De esta manera, muestra cómo somos elevados hacia la lógica y la verdad.

4. Refinamientos

Asimismo, debería apuntar que el verbo declarativo *saber* (o *sugerir*, o *creer*, o *dudar*) en realidad se aplica más al estado de la cuestión –«está nevando»– que a mí: especifica la modalidad en la que se me presenta la situación. No dice primeramente nada sobre mí en tanto que entidad. Desde luego que no informa sobre mi estado mental o mis procesos psicológicos. Si lo hiciera, consistiría en un informe sobre mi actividad mental, un enunciado informativo sobre mí mismo en el mundo. Perdería su fuerza lógica –y por tanto, también su fuerza personal–. Haría «reducir» la verdad a psicología. Sin embargo, aunque el declarativo trata principalmente sobre lo que es declarado, sí me menciona como agente que lo revela. No podría darse una revelación sin mí o alguien como yo que la alcance y la acoja, y yo estoy en ese momento no meramente como un organismo biológico o un centro psicológico de conciencia, sino como un agente de lógica y verificación. El modo en el que la cosa revelada está ahí «para» mí o «en» mí, y el modo en el que estoy ahí como dativo, son asuntos metafísicamente desconcertantes, y nuestro estudio del declarativo es un intento de abordarlos. No podemos hablar adecuadamente de la persona humana sin ocuparnos de estas cuestiones.

El acto primero y básico es aquel en el que revelo$_o$ algo del mundo. Esto es un ejercicio de mi razón, un ejercicio de mi habilidad para ser un agente de la verdad. El siguiente paso es exponerme$_d$ y declararme a mí mismo en tanto ejercitando mi razón, como siendo realmente en dicho momento un agente de la verdad. No podría llevar a cabo esta revelación$_d$ si no hubiera tenido lugar la revelación original, pero la nueva exposición$_d$ no es meramente una prolongación de la original. No la rellena con más elementos ni le añade otro hecho. Opera en otra dimensión, pero en una que estaba ya implícita y complícita en la primera. Se trata de la primera mención explícita de lo personal, que estaba ya en activo en la manifestación original, pero que aún no había hablado de sí misma. Abrir la nueva dimensión nos lanza un destello de lo que Kant denominó el reino de los fines; es el dominio de las personas, el espacio de las razones, el lugar donde vemos a agentes de la verdad llevando a cabo, bien o mal, para mejor o peor, las cosas que son capaces de hacer.

Esta nueva dimensión parpadea al filo del mundo manifestado$_{o}$ en nuestro ejercicio original de la razón, y queda abierta una multitud de posibilidades que no habría sido posible reconocer o alcanzar si no se hubiera puesto de relieve.

El uso declarativo del habla, además, no solo habla *sobre* las personas y actividades en este nuevo dominio. No solo se aplican predicativos personales a entidades racionales que están situadas frente a nosotros. No solo dice, por ejemplo, que esta persona está tomando una decisión, que otra persona está deliberando y que una tercera conoce el significado de cierta frase. Todas estas afirmaciones serían meramente informativas, no declarativas. El uso declarativo del habla tiene más enjundia: me captura y me expresa a mí como agente racional en el preciso momento en el que ejercito mi razón. Es específicamente temporal y señalador. Es una especie de cúspide en la manifestación$_{d}$ de la persona, la persona metida en faena aquí y ahora. Me exhibe ejercitando mi poder de ser sincero. Sin este apunte cargado de humanidad, este paradigma de evidencia, toda otra afirmación sobre nosotros perdería su significado personal y quedaría reducida a mero enunciado sobre entidades y procesos impersonales. Sin ello, la dimensión propiamente personal no emergería entre nosotros. El discurso declarativo nos entrega la intuición primaria de lo personal en su presencia real, lo racional en su ejercicio real, y la distinción original de la persona respecto de su contexto.

Para aguzar nuestra comprensión del uso declarativo de la palabra *yo*, digamos algo más sobre en uso informativo del término. Cabe la posibilidad de que yo hable de mis opiniones y de mí mismo como el sujeto que sostiene dichas opiniones en un sentido meramente informativo. Puedo referirme a mí mismo como aquel que mantiene una cierta creencia, y mientras lo hago no es necesario que esté declarándome como tenedor de dicha creencia. Tal y como puedo decir: «Audrey cree que está nevando», a veces puedo decir, sin implicarme ni declararme: «(Yo) creo que está nevando». Las mismas palabras que pueden ser utilizadas para una declaración pueden usarse también informativamente, y debido a que las mismas palabras pueden ser usadas en ambos sentidos, la diferencia entre lo declarativo y lo informativo puede quedar fácilmente enmascarada. Utilizo las palabras de manera informativa cuando sencillamente doy parte sobre mí mismo y mis creencias. Por ejemplo, tal vez di-

ga: «Esta mañana, (yo) esperaba que el tráfico fuera muy denso; eso era lo que pensaba entonces». El *yo* en mi frase «esta mañana, (yo) esperaba» no está siendo usado declarativa, sino informativamente. La situación, «el tráfico será muy denso», no está siendo activamente aseverada mientras hablo ahora, sino solamente notificada. Estoy hablando de mí mismo como agente de la verdad en otro momento, no aquí y ahora, y no me estoy declarando aquí y ahora. No estoy avalando lo que dije entonces. Incluso podría utilizar el presente en este modo informativo: podría decir que normalmente «(yo) sé que por lo general el tráfico es denso a las siete en punto de la mañana». El uso informativo de la palabra *yo* puede por tanto ser aplicado a opiniones, decisiones, deliberaciones y otros ejercicios y productos de la razón, pero se aplica bajo lo que podríamos denominar un estado sedimentado, cuando no están siendo activamente apropiados o declarados en dicho momento. Menciona la actividad racional después de haber caído en un estado de reposo, tras haberse ido a dormir y perdido su energía. El discurso declarativo, por el contrario, solo puede ser usado en el momento en el que alcanzamos y nos apropiamos un acto de la razón, y nos expresa precisamente alcanzándolo y apropiándonoslo. El discurso declarativo nos expresa trabajando como agentes de la verdad.

Un declarativo realza y avala una situación. La atención se dirige a la situación y no al aval. Si digo de manera declarativa: «(Yo) sé que la casa está en venta» o «(yo) dudo si la casa está en venta», lo que se enfatiza es la casa en venta. Se está especificando la situación, y su modalidad está siendo determinada: es definitivamente el caso, quizás sea el caso, es dudoso que sea el caso. Es verdad que la situación es sabida, sospechada o dudada por *mí*, pero yo no soy el centro de atención; lo es el estado de la cuestión. Esta idea podría expresarse gráficamente imprimiendo el enunciado avalado en cursiva; en un declarativo, sería apropiado imprimir «(yo) sé esto, *la casa está en venta*». En un declarativo, partimos de un solo hecho, que la casa está en venta, y nos mantenemos con dicho hecho, pero el mismo hecho queda subrayado, avalado y realzado, y su modalidad especificada.

En una frase informativa, al contrario, el énfasis reside en la primera persona y el verbo que le sucede. En una frase informativa, nos movemos hacia un nuevo hecho. Lo que importa ya no es si la

casa está en venta, sino el hecho de que yo sé que está en venta. Imprimiríamos el enunciado así: «(Yo) *sé* que la casa está en venta». El uso informativo de la primera persona no avala el hecho original, sino que introduce un nuevo hecho, de nivel superior. Este nuevo hecho –el hecho de que yo sepa que la casa está en venta– puede que sea significativo de alguna manera (tal vez otra persona tenga que espabilarse si quiere comprar la casa), pero se trata de un nuevo hecho que entra en juego, y no el hecho original que está siendo puesto de relieve al ser registrado como siendo expuesto por alguien. El uso informativo de la primera persona hace bajar de categoría al hecho original y lo convierte en un simple ingrediente de otro hecho más complejo, mientras que el uso declarativo realza el hecho y lo hace resaltar más independientemente.

5. Un ejemplo

Estamos intentando describir cómo nos mostramos en tanto que personas, y estoy planteando que lo hacemos de una manera crucial e insustituible cuando utilizamos la palabra *yo* de manera declarativa. Nuestra discusión ha sido formal y abstracta; vamos a intentar visualizar el uso declarativo más concretamente. Imagine un auditorio en el que están sentadas quince personas. En el escenario hay dos personas dando una charla sobre ciencia y practicando algunos experimentos. Es un evento informal, y algunos miembros de la audiencia han traído sus mascotas consigo: dos Golden Retriever y un Lhaso Apsa. Se han instalado videocámaras y grabadoras. La audiencia, los perros, las videocámaras y las grabadoras están todos «absorbiendo» lo que está ocurriendo en el escenario, pero lo están haciendo de maneras diferentes. El vídeo y las grabadoras reciben impresiones físicas, pero no son conscientes ni auto-conscientes, y no tienen ninguna responsabilidad. Los perros, jadeando y con sus lenguas colgando, también reciben impresiones, de otro tipo, y sí que tienen algo de autoconciencia; podríamos decir que se dan cuenta de que están percibiendo lo que está sucediendo (aunque probablemente no lo categorizarían de esta manera). Las quince personas reciben impresiones y gozan de auto-consciencia, pero también tienen algo más: tienen la habilidad de declararse a sí mismas. Pueden usar la palabra *yo* para registrarse a sí mismas como receptoras de impresio-

nes y pronunciarlas o enunciarlas. Entran en la lógica y evidencian, pero no sólo reciben y pronuncian; también pueden declarar que lo hacen. Cualquiera de ellas acaso prorrumpa: «(Yo) ya sé de qué va; la reacción química está empezando; la puedo ver». Es más, no solo *pueden* declararse, lo hacen cada vez que hablan. El habla humana está sazonada con declarativos. Si escucha cualquier conversación, oye cualquier discurso o ve cualquier película, encontrará el sentido comprometido de la palabra *yo* apareciendo intermitentemente en todo. Constantemente nos mencionamos a nosotros mismos al hablar y estamos apropiándonos repetidamente lo que decimos, contrastándolo con lo que dicen los demás.

Las declaraciones, con el tipo de responsabilidad que conllevan, pueden darse o no en esos quince cuerpos humanos de la habitación, pero en nada más: ni en los perros, las videocámaras o las grabadoras, las mesas, alfombras, paredes o techo, ni en las moléculas que constituyen el aire de la habitación o las partículas cósmicas que flotan a través. El declarativo puede ocurrir solamente en un cuerpo humano vivo; ni siquiera los perros pueden declararse (quedaríamos boquiabiertos y alarmados si lo hicieran). Los perros pueden ver lo que sucede, pero no pueden decir que ven lo que está sucediendo. Solamente esos quince seres humanos son personas, y su poder para declararse las revela como tal. Nuestra tarea presente como filósofos es describir qué ocurre en el discurso declarativo y mostrar que es decisivo para manifestarnos como personas.

Estamos intentando llevar a cabo esta tarea estableciendo una distinción estratégica entre el uso declarativo e informativo de la primera persona del pronombre personal y sus variantes. Si alguien discrepara con mi argumento daría a entender que la distinción que planteo entre el declarativo y el informativo es irreal. Alegaría que no es genuina, sino simplemente verbal, una distinción sin diferencia. Me acusaría de hacer algo de la nada. Para contrarrestar dicha alegación, debo desplegar más claramente la verdad y el significado de esta distinción aguzando nuestra comprensión de los usos declarativos de la palabra *yo*. Nuestro siguiente paso, por tanto, será mostrar cómo las declaraciones son diferentes de la mera auto-conciencia. Nuestros pasos posteriores, en el capítulo siguiente, consistirán en explorar otro tipo de declarativos y mostrar cómo las declaraciones expresan un tipo de libertad elemental de la persona humana.

6. Declaraciones y auto-conciencia

El uso declarativo de la palabra *yo* debe ser distinguido de la mera auto-conciencia. Debido a la diversidad de nuestros sentidos, casi todas las experiencias que tenemos, no importa cuán rudimentarias, están acompañadas de algo de auto-conciencia. Si estamos presionando una silla, también sentimos nuestras piernas estiradas, escuchamos sonidos, vemos partes de la habitación, tenemos un sabor amargo en la boca. Todas estas experiencias emergen en un campo, y cualquiera de ellas está perfilada frente a la otra, de modo que cualquier enfoque perceptivo que disfrutemos en cualquier momento será contrastado con un fondo, un «sí mismo» que lo acompaña. Además de percibir otras cosas, y mientras percibimos otras cosas, también nos experimentamos a nosotros mismos llevando a cabo las percepciones. Esta auto-conciencia es un fenómeno biológico y psicológico, y de por sí no implica ninguna lógica o razonamiento. Implica lo que la tradición aristotélica denomina los sentidos internos. Los animales, al menos las formas superiores, ciertamente poseen auto-conciencia. Los insectos y las formas inferiores de animales, con menos diversidad de percepción y menos procesamiento paralelo en sus sistemas nerviosos, ciertamente poseen menos auto-conciencia, y tal vez no tengan nada; ¿siente algo una araña al ser aplastada?

La auto-conciencia también acompaña nuestro ascenso hacia el pensamiento articulado. Cuando vamos más allá de la percepción y sus múltiples focos de atención, cuando empezamos a introducir sintaxis en lo que experimentamos –cuando no solo vemos la mesa marrón, sino que empezamos a registrar el hecho de que la mesa es marrón–, nuestra actividad está siendo obviamente escoltada por la auto-conciencia, por un sentido pre-reflexivo de que somos *nosotros* los que estamos registrando ese hecho. Este acompañamiento, sin embargo, no es aún una declaración. Somos más conscientes de nosotros mismos cuando registramos una situación que cuando meramente percibimos algo, porque tenemos que estar más activos cuando nos dedicamos a pensar: tenemos que articular las cosas, que están ahí delante nuestro; tenemos que distinguir y unir partes y todos de lo que se nos presenta. Estas distinciones y unificaciones se expresan en la sintaxis de nuestra habla, lo cual requiere una ini-

ciativa mayor que la percepción. Incluso si nuestra auto-conciencia aumenta, no queda declarada hasta que no damos el ulterior paso de *decir* realmente: «(Yo) veo eso...» o «(yo) sé eso...» o algo similar. Tenemos que dar el paso en público. No es posible que algún tipo de declarativo no proferido silenciosamente preceda al que hemos pronunciado. Los declarativos son diferentes de la auto-conciencia; implican más iniciativa que la auto-conciencia, incluso aquella que se encarga de nuestras predicaciones y actos categoriales. Hay iniciativa meditada y sintáctica en el registro directo de un hecho («la mesa es marrón»), pero todavía no es del tipo que explícitamente *nos* pone de manifiesto en lo que decimos.

El habla declarativa es más que la auto-conciencia y, por supuesto, no puede quedar reducida a ella. Por otra parte, debemos evitar el otro extremo. En efecto, tenemos que evitar pensar que una frase declarativa como «(yo) veo que la mesa es marrón» significa que nos hemos apartado por completo de nuestro registro inicial y que atribuimos o relacionamos el registro con nosotros mismos, dentro de un ulterior y más elevado registro cognitivo. No es posible que en una declaración demos un paso atrás y digamos: «Aquí está mi percepción y allí estoy yo, y esta percepción me pertenece». No, la declaración está más cerca del registro original que lo que este ejemplo sugiere. La declaración está ya latente en la auto-conciencia que tenemos cuando hacemos el registro; cuando se alcanza el declarativo, cuando realmente proferimos: «(Yo) veo que...», lo que expresamos es más que auto-conciencia, y es diferente a ella; aun así, no se da ruptura entre la auto-conciencia y la declaración. A modo de metáfora espacial, la declaración se desenrolla partiendo del registro inicial sintáctico y de la auto-conciencia que le acompaña. No se sitúa en su contra. Completa la manifestación inicial, pero la completa llevándola a una nueva dimensión. Volviendo a nuestros subíndices, el mostrarse$_d$ declarativo está en la cúspide del mostrarse$_o$ original. La declaración se encuentra tan cerca de la manifestación$_o$ original que parece no añadirle nada. Wittgenstein, en el epígrafe que hemos empleado para el presente capítulo, explica que el declarativo es insignificante y puede ser eliminado sin remanente; dice: «'(Yo) sé' tiene sentido solamente cuando una persona lo pronuncia. Pero entonces no importa si lo proferido es '(yo) sé...' o 'esto es...'». Sin embargo, Wittgenstein

va demasiado lejos aquí: sí importa la diferencia entre «(yo) sé» y «esto es». Es verdad que el declarativo no es una nueva afirmación de hecho; es *casi* únicamente una reafirmación del original, pero es algo más que una mera reafirmación, y este pequeño matiz no debe ser desatendido; el declarativo se apropia e intensifica el original, y esto es más que simplemente reafirmar el original. La declaración surge entre el juicio de primer orden y el completamente reflexivo juicio de hecho de segundo orden.

Un enunciado como «(yo) estoy sentada aquí viendo cómo se produce la reacción química» es plenamente un juicio de hecho de segundo orden. Es un enunciado informativo, y es diferente del enunciado declarativo «(yo) veo producirse la reacción química». El primero es un nuevo juicio con su propio valor de verdad, pero el último apenas es distinto del enunciado original, «se está produciendo la reacción química». Apenas es diferente, pero *es* diferente, y la diferencia es importante. La declaración enfatiza y se apropia del original, mientras que el original como tal todavía no había sido enfatizado o apropiado, aunque fuéramos conscientes de ello cuando lo dijimos.

7. Veracidad

Antes de abordar otro tipo de declarativos, deseo presentar un término especial para nuestro vocabulario: *veracidad.* Propongo esta palabra como el nombre que designa la inclinación humana a obtener la verdad de las cosas. Desarrollaré gradualmente el sentido de este término en el transcurso del libro, pero ahora lo introduzco formalmente en nuestro léxico.

Con *veracidad* no me refiero a virtud, sino a algo más elemental. Está en nosotros desde el principio. La veracidad es el impulso hacia la verdad, y la virtud de la sinceridad es su cultivo apropiado. La veracidad es el origen tanto de la sinceridad como de los numerosos modos de dejar de ser sincero. Así, mentir, negarse a prestar atención a hechos importantes, ser descuidado y precipitado en la búsqueda y otras maneras de evitar la verdad son perversiones de la veracidad, pero son ejercicios de la misma. La curiosidad es un frívolo empleo de la misma. *Veracidad* significa prácticamente lo mismo que *racionalidad*, pero pone de relieve el aspecto de deseo

que se halla presente en la racionalidad y posee la ventaja de implicar que hay algo moralmente bueno en el cumplimiento de este deseo. También sugiere que somos buenos y merecedores de reconocimiento simplemente por ser racionales. La veracidad es el deseo de verdad; nos especifica como seres humanos. No es una pasión ni una emoción, sino la tendencia a ser sinceros. Las pasiones no son los únicos deseos que tenemos, y la razón no es sólo su sirviente; también queremos alcanzar la verdad.

Si cultivamos nuestra racionalidad llegamos a ser sinceros, y si la frustramos nos volvemos insinceros o deshonestos (o meramente pedantes), pero no es el caso que la sinceridad y la deshonestidad sean dos alternativas equivalentes a perseguir. No es el caso que quedemos definidos por la veracidad (la racionalidad) y que podamos cultivarla en esos dos modos diferentes. Ser insincero no es uno de los modos de triunfar como ser humano. Sólo cultivando nuestra veracidad de cara a la sinceridad podemos ser felices como seres humanos, y no convirtiéndola o bien en sinceridad o bien en deshonestidad maquiavélica. Y errar en el desarrollo de nuestra veracidad no es simplemente *uno* de los modos de fracasar como seres humanos; es el modo de equivocarnos y hacernos falsos, es decir, irreales respecto de lo que somos.

La veracidad es el *eros* comprometido con la racionalidad. Significa la inclinación indiferenciada: no sólo el deseo de verdad de las ciencias naturales o la predilección por la verdad moral o el descubrimiento técnico, ni la proclividad por las matemáticas o la historia, sino la tendencia hacia la verdad como tal, en cualquiera de sus formas, tanto teorética como práctica. Incluso nuestras habilidades para sumar y sacar complejas inferencias están motivadas por ella. Somos personas porque somos racionales, pero nuestra racionalidad no es meramente una capacidad de descubrir cosas; también encierra el *deseo* de poseer la verdad, y quiero llamar a este deseo específico veracidad. Nacemos con este deseo y somos llevados por él, guste o no guste. Stalin, Hitler y Lord y Lady Macbeth fueron especificados por la veracidad, pero la malograron. Está en nosotros por lo que somos, no porque lo hayamos elegido. Sería incoherente decir que surge como resultado de una elección, puesto que hay que estar inclinados hacia la verdad si hay que tomar una decisión. Es algo muy profundo en nosotros, es más básico que

cualquier otro deseo o emoción particular, más elemental que ningún intento particular de descubrir cosas y más fundamental que ningún acto de decir verdad a los demás. Nos hace humanos, y está en nosotros para ser desarrollado bien o mal. Nuestro ejercicio de la veracidad queda señalado mediante el uso declarativo del pronombre personal de primera persona.

2
MÁS TIPOS DE DECLARATIVOS

La conquista de la verdad nos define como seres humanos, y no se limita a nuestras actividades puramente cognitivas. Se encuentra asimismo presente en cómo queremos las cosas y en cómo actuamos, y los declarativos también funcionan en estos otros modos de ser racional.

1. Declaraciones emotivas y verdad

Nos hemos centrado en la relación existente entre el habla declarativa y términos cognitivos como *ver*, *saber* y *sospechar*, pero también podemos hablar declarativamente cuando decimos cosas como «(yo) te amo (u odio)», «(yo) me compadezco de tus problemas», «(yo) confío en ti» o «(yo) estoy enfadada con esas personas». También en estas oraciones nos expresamos ejercitando nuestra razón en el momento en el que decimos las palabras, pero a primera vista parece que estas frases expresan actitudes emotivas en lugar de estados cognitivos. Sin embargo, la apariencia es engañosa, porque un estado emotivo humano incorpora una opinión y es por tanto un ejercicio de la razón: si estoy enfadado es porque creo que yo o alguien relacionado conmigo ha sido insultado o tratado injustamente, y si yo odio a alguien, es porque creo que la persona debería ser odiada. Si confío en alguien, es porque juzgo que la persona es fiable. Las actitudes afectivas conllevan una opinión. Mi opinión puede ser equivocada –muy a menudo, bajo presión emocional, formamos juicios incorrectos– pero sigue siendo una opinión, y me proporciona la base de mi afectividad. Estrictamente hablando, por tanto, no declaro primariamente *mi* odio o amor, sino el carácter detestable o amable del sujeto u objeto al que me refiero.

De hecho, si mi respuesta emotiva hacia alguien estuviera basada solamente en un sentimiento sin opinión, sin ningún vínculo con mi capacidad racional, entonces quedaría expresada mediante un uso meramente informativo de la palabra *yo*. Si dijera, «No me gustas», y si tuviera que conceder que este sentimiento no se basa en mi juicio de que tú no eres gustable, entonces mi noticia sería meramente un juicio de hecho sobre mí y mi estado emotivo. No tomo responsabilidad racional de que no me gustes; simplemente estoy programado así: me enfermas, y eso es una cuestión de hecho sobre mí, no una actitud racional, «reactiva» de mí hacia ti[1]. Mi sentimiento sería una condición meramente subjetiva, una reacción puramente visceral, no un afecto basado en una comprensión o un verdadero ejercicio de la razón. Cualquier «opinión» en la que pueda basarse sería una proyección, no una revelación. En el caso de este tipo de sentimiento no racional, tendría que acompañar mi comentario informativo sobre que no me gustas con más información sobre mí mismo, no sobre ti: «Bien, no me gustas, pero, tranquilo, no eres tú, soy yo. Soy así». Tal vez continúe diciendo que mis sentimientos proceden, por ejemplo, de algo que me sucedió en mi temprana infancia, y así reforzaría el hecho de que no me gustes no tiene nada que ver con ninguna característica repelente que puedas poseer. Todas estas frases serían informativas, no declarativas. Si dijera: «No me gustas», realmente no estaría apropiándome ningún juicio sobre ti. Por otro lado, si me hago responsable de mis «sentimientos», si los considero no sólo como sentimientos, sino como actitudes que responden al modo en el que el mundo se me muestra –te detesto porque juzgo que tú eres despreciable y puedo ofrecer buenas razones para mi juicio–, entonces, las palabras están siendo usadas en un modo declarativo, porque me involucran como un agente de la verdad, incluso con mis emociones. Cuando digo: «(Yo) te odio», yo indico que en mi juicio tú eres odioso. «(Yo) odio» incorpora «(yo) pienso».

1. Tomo el término «actitudes reactivas» del ensayo de P. F. Strawson, «Freedom and Resentment» (1962), que llegó a ser el capítulo epónimo en su libro *Freedom and Resentment and Other Essays*, London 1974), 1-25. Las actitudes reactivas son nuestra «aceptación» de acciones que hemos experimentado como habiendo sido llevadas a cabo responsablemente: la gratitud como respuesta a acciones benévolas, por ejemplo, o el resentimiento como respuesta a malévolas. Las actitudes reactivas son el nivel básico en el que «acogemos» este tipo de acciones. El ensayo de Strawson es una crítica al determinismo, y no conozco ninguna discusión del problema que lo supere.

Esta es la razón por la cual las personas objeto de, pongamos, la ira o la gratitud pueden quedar muy perturbadas o encantadas debido a esos sentimientos de otras personas. Si alguien me guarda rencor, quizás esté descontento no sólo porque tengo un enemigo al acecho, sino también –y quizás en mayor medida– porque puede que tome como verdadera la opinión que subyace en su rencor: quizás sí le traté injustamente; quizás fui cruel; quizás me merezco su reacción. Mi evaluación racional de mí mismo queda perturbada por su evaluación de mí; su «sentimiento» es totalmente suyo, pero su opinión puede ser compartida por mí. Si alguien es agradecido conmigo, me placerá no sólo porque espero obtener beneficios futuros a cambio, sino también porque su agradecimiento refuerza la buena opinión que tengo de mí mismo[2]. Es la parte racional de la actitud, más que la turbulencia emocional, la que hiere más hondamente.

Asimismo, es la parte racional de una emoción la que nos causa vergüenza cuando queda claro que nuestra reacción ha sido impulsiva y equivocada. Si exploto de ira y a continuación se me muestra que estoy gritando a la persona equivocada, o que calculé mal y realmente la cuenta es correcta, de repente yo, junto con el resto de los que me rodean, veo claro que el problema reside en mi naturaleza colérica y no en lo que venía valorando sobre una situación. No ha habido nada que justifique mi reacción. Los declarativos que he estado profiriendo prueban que no son palabras de un verdadero agente racional, sino más bien sonidos de placer o dolor, ruidos animales y no discurso inteligente. Es humillante encontrarse en este tipo de situaciones, porque se nos muestra que hemos errado precisamente en nuestro veredicto racional. Nos hemos presentado con gran bombo y platillo, con superioridad intelectual, para remediar una atroz injusticia, y lo que se nos muestra es que realmente nos hemos comportado de manera disparatada. La pretensión del pensamiento y la justificación es lo que otorga dicha fuerza dramática a nuestra declaración, pero ese poderío aparente se convierte en humillante debilidad. Es un sentimiento que no podemos controlar, una opinión sesgada que proyectamos a una situación.

2. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII 8, 1159a22-3, dónde Aristóteles dice: «Y los que desean ser honrados por los hombres buenos y sabios aspiran a confirmar su propia alta opinión de ellos mismos».

2. Propósitos personales y verdad

Hemos examinado el habla declarativa en lo que se refiere a las expresiones cognitivas y los comentarios emocionales. Ahora vamos a examinar una tercera categoría, la de propósitos como «(yo) regresaré», «(yo) prometo que pagaré», «(yo) debo defender mi honor» y «(nosotros) siempre recordaremos». Si la primera categoría se ocupaba de la cognición, la segunda de la emoción, la tercera se ocupa de los actos de querer. El estado del asunto expresado en el enunciado –lo que se promete, se obliga, se decide o confiere– es uno que está en proceso de ser realizado, o será realizado, o debería ser realizado por mí. A esta categoría pertenecen los performativos, enunciados en los que directamente efectuamos aquello que declaramos: «Yo, Helen, te tomo a ti, Donald, como esposo»; «(yo) declaro concluida esta sesión»; «(yo) bautizo este barco con el nombre de USS *Nimitz*».

En dichos propósitos, la situación no existe todavía. De mí depende el que llegue a darse. Debido a que no existe aún y depende de mí, es una entre varias posibilidades. Los actos de cognición y las reacciones emocionales responden a lo que ha sucedido y lo que es, pero los propósitos apuntan al futuro, y me miran a mí para su realización. Mis propósitos declarados, por tanto, expresan cómo debería ser el futuro o cómo será o está siendo determinado por mi intervención. Me encuentro claramente en una intersección entre el pasado y el futuro cuando me dedico a acciones de este tipo; me sitúo en el cambio, y es mi articulación cognitiva del mundo, mi comprensión, la que despliega los posibles futuros que se extienden a partir de dicho momento. Además, no solo es el mundo el que quedará determinado por lo que declare; yo mismo seré distinto si sigo el curso de la acción que ahora registro mediante palabras. Estoy a punto de determinar mi propio futuro perfecto, el modo en el que habré sido si realizo la proposición que declaro[3].

En este tipo de declaraciones me dedico a realizar una acción. Parecerá, entonces, que soy *yo* el que destaca, mucho más que el estado del asunto que está expresado en ellas. Soy presentado como la causa del cambio o como el que está obligado a actuar. Parezco más

3. Sobre decisión y futuro perfecto, cf. R. Sokolowski, *Moral Action: A Phenomenological Study*, Bloomington 1985, 160-162.

importante que, por ejemplo, el honor en tanto que defendido, la reunión en tanto que clausurada o el barco en tanto que bautizado, porque soy yo el que defiende, declara o bautiza. Pero, de hecho, sucede lo contrario; el énfasis continúa sobre el correlato objetivo, sobre la parte del mundo afectado por lo que digo. El estado articulado del asunto permanece dominante, tal y como sucede en el caso de las declaraciones cognitivas y emotivas. Cuando inicio o me propongo llevar a cabo una acción mediante mis palabras, no actúo simplemente como una causa material eficiente; no sólo intervengo en las cosas; actúo en virtud de lo que entiendo podría ser el mundo. Mi quehacer está subordinado a mi razón. Mi acción resulta procedente porque soy capaz de presentarme a mí mismo algo que aún no es, pero podría ser. Es el mundo en tanto que conocido, o propuesto o proposicional, que entonces llega a realizarse mediante mis palabras y acciones subsiguientes. No solo actúo como causa eficiente, sino también como causa formal (un viento potente o el agua corriente no actúan como causa formal), y en esta causación quedo configurado por el contenido de lo que declaro.

Es la parte racional de mi propósito la que se enfatiza, no el puro acto de mi volición: mi acto de decisión o volición está especificado por *lo* que entiendo hay que hacer. El estado del asunto tiene que estar «en mi entendimiento» antes de que pueda realizarse en el mundo. Es verdad que *yo* quedo declarado como actuando, pero soy declarado como estando al borde o en la cúspide de lo que se está haciendo. Si digo: «(Yo) regresaré», lo primario es *mi regreso*, y no *mi* regreso, y ciertamente no yo mismo prometiendo ahora que regresaré. Expongo un estado futuro del mundo que depende de mí, y estoy avalando dicho estado; expongo el mundo y no a mí mismo. Así como *(yo) sé* o *(yo) veo* se apropia y realza el estado del asunto del que soy consciente, así también *(yo) prometo* o *(yo) quiero* endosa la cosa que se va a hacer, y lo hace en la modalidad en la que me he comprometido: prometiendo, garantizando, jurando, dando, aceptando, decidiendo o actuando.

Pero, ¿no hemos ido demasiado lejos? En el caso de los propósitos, ¿no se da un acto volitivo que debería tener mayor importancia de la que le hemos otorgado? Posiblemente sea verdad que cuando digo: «(Yo) sé que esto es una cebra», me menciono como algo marginal y subordinado a la situación que conozco. Meramente me

apropio lo que he registrado en mi enunciado original, «esto es una cebra». Pero cuando digo: «(Yo) prometo venir» o «(yo) regresaré», mi acto de prometer parece un nuevo acto de pleno derecho, un impulso iniciático o un empujón espiritual añadido a «mi venir» o «mi regresar». Parece que hago algo aquí y ahora. Parece que ejecuto el acto volitivo expresado en mi discurso, y este acto parece más sustancial que mi simple saber algo. Parece un acto definitivo de libre elección, un ejercicio de decisión. En respuesta a esta objeción, sin embargo, yo sigo manteniendo que el acto volitivo expresado en el declarativo está subordinado a la comprensión del contenido de la declaración. Es el contenido racional el que hace que el acto volitivo sea posible, y el acto volitivo es esencialmente el endoso de dicho contenido.

Consideremos los apetitos y aversiones que tenemos como simples organismos animales: nos acercamos al agua cuando estamos sedientos, nos alejamos del fuego cuando sentimos su calor. Incluso en estas respuestas elementales, debemos ser conscientes de la cosa de la que tenemos que acercarnos o alejarnos, pero mientras estemos restringidos por las cosas que percibimos o por las cosas en el límite de nuestro campo de percepción, nuestra apetencia será bastante básica y nuestros movimientos poco complejos. A través de nuestra imaginación y nuestra razón, sin embargo, nuestros apetitos se vuelven mucho más sofisticados. No solo podemos desear el agua que está ahí, sino «agua que podría ser conducida hasta aquí mediante un acueducto de manera que todo el mundo tuviera lo necesario para beber incluso en verano y hubiera lo suficiente para que los agricultores regaran sus tierras». Cuando lo que queremos es *este* tipo de cosa compleja y distante, entonces nuestra apetencia se convierte en apetencia racional, es decir, se convierte en un deseo, un deseo que proviene de la razón, que es la que puede presentarnos un bien de estas características. Ahora estamos teniendo en cuenta no sólo las satisfacciones que recibimos de nuestro entorno, sino las satisfacciones imaginadas, asimiladas y deseadas precisamente por haber sido entendidas. Nos movemos de la mera apetencia al deseo racional[4]. Gracias a la amplificación que surge mediante una razón que puede proponer cosas que están ausentes y cosas que aún no

4. Sobre la distinción entre querer y desear, cf. *infra* el capítulo 15 (p. 317-335).

existen, nuestra apetencia puede pasar de perseguir lo que tenemos a la mano a perseguir lo que puede ser racionalmente propuesto: empezamos a deliberar a cerca de los medios que habrá que desplegar para alcanzar los propósitos y fines distantes que nos hemos planteado. Nuestro deseo está capacitado por nuestra razón.

Y somos libres respecto de dicha situación porque, al ser presentada racionalmente, hay alternativas: cabe pensar otra solución para obtener agua en lugar de un viaducto, o dejar de necesitar tanta agua mediante un modo de vida más austero, o trasladarnos a otro lugar de clima lluvioso. También podemos deliberar todas estas cosas en nuestra mente, pues el propósito es bien distante y los medios para lograrlo múltiples. Además, debemos recordar que las declaraciones cognitivas ya implican un tipo de libertad, un amor por la verdad que puede ser logrado o malogrado. Esta libertad profunda o veracidad es la raíz de la libertad presente en nuestros propósitos prácticos. Si amamos la verdad, cuando intentemos determinar el futuro seremos movidos a deliberar con verdad, es decir, a considerar cuidadosamente todas las alternativas realistas, incluyendo aquellas que encontremos desagradables, y a escoger la alternativa que verdaderamente es la mejor, teniendo todos los factores en cuenta, aquí y ahora. Nuestra libertad es una función de nuestra veracidad; la libertad no significa selección arbitraria, sino adherencia a lo que es mejor. La libertad es querer lo que es verdaderamente bueno, no imponer lo que queremos. El acto de querer, expresado en el compromiso que hemos declarado («[yo] te tomo», «[yo] regresaré», «[yo] debo pagar»), es, por tanto, un endoso de la situación que hemos registrado y notificado. El acto de querer no es un episodio psicológico que brota por sí solo; no es un suceso cuya sustancia está aislada de lo que secunda. No puede existir por sí solo, no más de lo que puede un asentimiento o un «(yo) sé» o un «es verdad»; todos ellos están ligados a un contenido proposicional.

Como animales, vivimos en tres dimensiones: conscientes de las cosas, con disposiciones y sentimientos basados en dicha consciencia, y en la movilidad provocada por dicha consciencia y sentimiento. La razón eleva esta tríada a pensamiento, emoción y volición; entonces, vivimos en un mundo articulado por el pensamiento y no solo en un entorno percibido. Cuando se añade la razón a nues-

tra animalidad, los tres componentes quedan realzados: no solo tenemos percepción, sino articulación compleja y conocimiento de cosas que están ausentes de nosotros; no solo sentimientos estimulados por nuestro entorno, sino preocupaciones y tristezas, tranquilidades y gozos basados en cosas que simplemente concebimos y que acaso ni vemos, e incluso en cosas imposibles, y también en deliberaciones de cosas que podemos conseguir. Además, nuestra razón no solo amplifica el mundo; también nos permite declararnos a nosotros mismos como realizando todas estas actividades. Nos permite mencionar nuestro *yo*, nuestro *ego*, en tanto que cognoscente, dispuesto hacia las cosas, y queriéndolas; un único e idéntico «sí mismo» o «yo» se dedica a todo ello. Cuando nos declaramos a nosotros mismos, nos mencionamos como un todo, pero destacamos nuestra racionalidad, que es la parte de nosotros que nos especifica. Nos mentamos en acción en tanto que personas, en tanto que animales racionales, que existen en un modo irreducible a las causalidades del mundo natural. Vivimos en un reino de fines que se nos abre en virtud de la racionalidad que nos hace humanos.

3. Declarativos existenciales

Dos ejemplos del uso declarativo de la palabra *yo* nos trasladarán hacia un nuevo tipo de declarativo, más allá de las formas cognitivas, emotivas y deliberativas que hemos examinado hasta ahora.

En la película *Papillón*, dos hombres están confinados en la colonia penal de la Guyana francesa. El convicto llamado Papillón, interpretado por Steve McQueen, fracasa en el intento de escapar, con consecuencias desastrosas. Al final de la película intenta fugarse una vez más. Estudia las corrientes del océano cerca de un acantilado y descubre el ritmo de la marea. Él cree que si se lanza desde el acantilado y coge la corriente correctamente, será arrastrado al mar, y entonces podrá seguir el curso de la corriente hacia una costa cercana. Él y su amigo, interpretado por Dustin Hoffman, están situados en la cima del acantilado, y cuando llega el momento oportuno, Papillón lanza una balsa al agua, saltando a continuación. Durante un minuto no se ven más que aguas violentas, turbulentas, pero después el hombre y la balsa se hacen visibles en la superficie, y se escucha su voz diciendo: «(Yo) sigo aquí».

Hay muchas situaciones en la vida en la que estas palabras expresan un gran triunfo. Decir: «(Yo) sigo aquí» de este modo es un uso declarativo de la palabra *yo*. No es ni un uso cognitivo ni emotivo; guarda afinidad con el uso dedicacional descrito en la última sección; pero debería ser diferenciado de estas tres categorías y llamado algo así como un uso existencial del término. Este uso se encuentra a menudo en el lenguaje religioso. Cuando se usa un declarativo existencial, ni prometo ni me dedico a ningún proyecto en particular; simplemente estoy allí para lo que venga y lo que haya que ver o hacer, pero *yo estoy* allí, y me declaro a mí mismo como tal, como dativo, una persona dedicada a la veracidad. Esto no es meramente un apunte informativo, como decirle al Ministerio de Hacienda que aún sigo vivo; es un compromiso y no una notificación. Es más, *¿qué* es lo que tenemos entre manos? No es cualquier cosa, no es simplemente un hombre o este hombre, sino «yo», no un *qué*, sino un *quién*, no simplemente algo del mundo, sino alguien que tiene el mundo y se sitúa en su límite, como el ojo vidente se sitúa al borde del campo de visión y «posee» dicha visión: «(Yo) sigo aquí».

El uso existencial de la palabra *yo* aparece en un conmovedor fragmento al final de *Cities of the Plain* [*Ciudades de la Llanura*] de Cormac McCarthy, el volumen final de su *The Border Trilogy* [*Trilogía de la Frontera*][5]. Bill Parham, un hombre ya mayor de edad, un cowboy y vagabundo, vive con una familia que le ha acogido. Una noche tiene un sueño en el que ve a su hermano, que fue asesinado hace mucho tiempo: «Soñó que Boyd estaba en la habitación con él, pero no hablaba por mucho que le gritara su nombre». Betty, la madre de la familia, entra en la habitación para ver qué sucede. «¿Está usted bien, Mr. Parham? –Sí, señora. Lo siento. Estaba soñando, creo». Ella le ofrece agua, a lo que él responde que no quiere. «Boyd era su hermano. –Sí. Lleva muerto muchos años. –Pero todavía le echa usted de menos. –Sí, así es. Todo el tiempo». Continúan hablando un rato («daría lo que fuera para poder verlo otra vez»), y ella le ofrece agua de nuevo, y él vuelve a rehusarla. Entonces, ella se levanta para irse. «Betty, dice él. –Sí. –(Yo) no soy lo que cree que soy. (Yo) no soy nada. (Yo) no sé por qué me soporta»[6].

5. Integrada por *All the Pretty Horses*, *The Crossing* y *Cities of the Plain*.
6. C. McCarthy, *Cities of the Plain*, New York 1998, 290-292. Agradezco a Jamie Spiering sus aclaraciones sobre este pasaje.

La frase de Bill («no soy nada») es una doble negación que se usa para indicar algo positivo. Significa que en verdad es nada, que es una pieza que no cuenta en el tablero de la vida. Usa el pronombre personal de primera persona para renunciar a sí mismo.

Cuando Bill Parham dice que él «no es nada», no se refiere simplemente a su cuerpo o a sí mismo en cuanto organismo humano vivo. Obviamente ambos son algo y no nada, y no necesitan ser declarados o silenciados. Más bien se refiere a lo que expresa en su uso declarativo de la palabra *yo*, igual que Papillón hace cuando dice: «(Yo) sigo aquí». Esta es la singularidad que cada uno de nosotros expresamos cuando usamos el término *yo* de un modo declarativo, nuestra persona y no nuestra naturaleza. De hecho, las frases abreviadas, las tres últimas de Bill, ejemplifican perfectamente el uso declarativo de la palabra *yo* y *mí*, la primera, «(Yo) no soy lo que cree que soy»; la segunda, «(Yo) no soy nada»; y la tercera, «(Yo) no sé por qué me soporta». Betty entiende lo que le quiere decir, porque no contesta diciéndole que ella sabe *lo que* él es, tal y como la primera frase sugería que ella podía saber. En cambio, le dice: «Bien, Mr. Parham, (yo) sé quién es usted». Y con mayor sensibilidad, responde a su última frase: «Y (yo) sé por qué». Pero no responde a su segundo comentario, pues ¿qué *podría* decir?

La declaración que Bill Parham hace de sí está sostenida por otros elementos que forman parte de la identificación personal: la invocación de una vida pasada y futura, las relaciones familiares, la memoria, soñar y despertar, las notas de la niñez como fondo para su estado presente (su dormitorio era como el que tenía de niño), el comportamiento maternal de Betty y la respuesta infantil de Bill («Váyase a la cama ahora. Le veré por la mañana». –«Sí, señora»), la vida de Bill encarnada en sus manos nudosas y llenas de cicatrices («las acordonadas venas que le ligaban a su corazón. Como un extenso mapa que los hombres tuvieran para leer. Multitud de signos y milagros de Dios como para elaborar un paisaje. Como para hacer un mundo»), la persona necesitada de atención y suplicando ser reconocida por otros. ¿Qué tipo de nada es el que no es?[7]

7. Véase la ausencia de declarativos en el texto (no en el título) de la obra minimalista de Samuel Beckett *Not I* (*No yo*, en *Collected Shorter Plays*, New York 1984, 220-222), que se recita en tercera persona y en escena sólo aparece una boca de mujer que habla: «todo el cuerpo como ausente… solo la boca». La frase se dice tres veces.

4. Declarativos filosóficos

Hemos establecido la distinción entre el uso informativo y declarativo de la primera persona del pronombre personal, y hemos distinguido cuatro tipos de declarativos: cognitivo, emotivo, dedicacional y existencial. De varias maneras, los declarativos nos muestran ejercitando nuestra razón, en tanto que manifestando de un modo alguna parte del mundo. Hay una dimensión más que ha de añadirse antes de cerrar este capítulo: el declarativo filosófico. Desde el comienzo del libro, también hemos hablado sobre nosotros en tanto que atareados con la manifestacióno de primer orden del mundo y la apropiación declarativa y la exposición de dicha revelación de primer orden. Por consiguiente, todo el rato hemos estado funcionando desde más allá del primer nivel de pensamiento y el endoso declarativo. Hemos expuesto y endosado desde otra dimensión, desde la filosófica. Cuando comencé el primer capítulo del libro con la frase «mi propósito es clarificar, filosóficamente, lo que son las personas humanas», el yo-en-acción que declaré mediante el término *mi* era una primera persona filosófica, no un declarativo normal.

El sí mismo o el ego que conoce cosas del mundo está situado, sin dimensión, al borde del mundo, como el ojo vidente está al borde del campo de visión. El sí mismo o el ego que reflexiona filosóficamente está situado al borde del borde porque tiene en cuenta lo que significa que alguien esté al borde del mundo. El ego filosófico se desplaza hacia un tipo de hiperespacio lógico; está algo más desapegado que el ego que se apropia sus propios actos de pensamiento de primer orden. Esta transformación a la filosofía es algo inevitable que forma parte de la vida de la razón. Es exquisitamente formal y no debería quedar diluida en un tipo inferior de pensamiento. Amplía y completa nuestra veracidad, nuestro desear la verdad de las cosas. Todos los seres humanos, en tanto que hacen uso del lenguaje, son capaces de declararse a sí mismos en tanto que pensando mediante el lenguaje, y cada uno de nosotros puede dar un paso más y hablar sobre lo que es declararnos y tener un mundo y estar en él. Este reflexionar filosófico es un acercamiento al todo de las cosas (todo lo previo a ello es radicalmente parcial), y todo el mundo tiene alguna opinión sobre el todo, se exprese como

se exprese. Tener este tipo de opinión es parte de nuestra naturaleza en tanto que animales racionales. No es necesario que ahora discutamos sobre la lógica especial de los declarativos filosóficos; por el momento es suficiente haberlo desmarcado de las otras dimensiones de la razón y el habla.

3
SINTAXIS LINGÜÍSTICA Y RAZÓN HUMANA

La persona humana actúa como tal, como animal racional y como agente de la verdad, de manera especial en la utilización del lenguaje, cuando piensa en el medio de las palabras. Empezamos nuestro estudio de la racionalidad humana fijándonos en el uso de la palabra *yo*, y específicamente en la forma declarativa de su uso. Situemos ahora los declarativos dentro del uso más amplio del lenguaje. Podemos distinguir cuatro niveles en el modo en que las palabras son empleadas.

1. Cuatro niveles del habla

El primer nivel es prelingüístico o sublingüístico. Las palabras pueden degenerar y ser utilizadas de un modo puramente asociativo y sensorial, como parte de una reacción general a una situación y una expresión general de sentimiento. Si estoy dolorido y digo cosas como: «¡Ay, para! ¡Eso duele!», realmente no estoy haciendo un juicio formal sobre algo. Mis «palabras» no son muy distintas a gemidos o, si la experiencia es agradable y las palabras alegres, a gritos de placer, como en «¡Maravilloso! ¡Es estupendo!». Son expresiones de dolor o de placer, no enunciados que pueden ser citados o verificados. No estoy expresando un pensamiento articulado; estoy ocupándome de la voz y no del habla. Aunque esté emitiendo sonidos que pueden servir como palabras en otro contexto, aquí han sido de-construidas o desmanteladas en tanto que palabras; meramente sirven como sonidos y no distan mucho de los expletivos o las exclamaciones. Tanto su sintaxis como su estructura fonética han quedado disueltas.

El segundo nivel es el uso normal de las palabras, cuando son incluidas dentro de oraciones para hacer un enunciado de algún tipo, tanto si se trata de una anotación o un informe sobre cómo están las cosas, una orden, una promesa, un aviso o algo similar. Todos estos enunciados revelan algo: un juicio de hecho revela, por así decirlo, el estar en flor del árbol; una orden revela lo que hay que hacer; un aviso revela la situación de la que se dice que es amenazante o amenazada. La articulación gramatical de las palabras en la oración corresponde a una revelación articulada de algo del mundo. Este nivel del lenguaje está constituido por la sintaxis: no solo por la sintaxis gramatical de las palabras, sino también por la sintaxis lógica de los significados de una proposición y la sintaxis ontológica del estado de la cuestión (más adelante hablaremos sobre relaciones desconcertantes entre sintaxis lógica y ontológica, y entre proposiciones y estados de la cuestión). El marco sintáctico que entra en juego en este nivel, y que diferencia este nivel del de los sonidos de placer, dolor, y demás sentimientos, también ejerce presión sobre los propios sonidos y los transforma en palabras al estructurarlos internamente, con patrones fonéticos de consonantes y vocales[1].

El tercer nivel del lenguaje es el de los declarativos, y presupone el segundo. Aquí la articulación que se realiza en el segundo nivel es apropiada por el que la ha realizado. Si en el segundo nivel digo: «La temporada no nos está siendo favorable», en el tercer nivel podría decir: «(Yo) creo que la temporada no nos está siendo favorable» o «(yo) sé que no nos está siendo favorable» o «(yo) sospecho que no nos está siendo favorable» o «(yo) niego que no nos está siendo favorable». La situación no está simplemente articulada; está explícitamente apropiada en tanto que articulada, y el que la articula se declara a sí mismo, y se declara a sí mismo bajo la modalidad correspondiente. No se podría dar la apropiación si no hubiéramos realizado la articulación, pero la apropiación y la declaración no son una mera repetición de la articulación. La declaración me destaca como alguien que asume una posición, que

1. Las consonantes y las vocales constituyen la dicotomía tradicional de los sonidos del habla, pero los lingüistas modernos distinguen entre obstruyentes y sonoras. Las obstruyentes suponen un bloqueo o constreñimiento del flujo de aire sobre el tracto vocal y son normalmente asonoras, mientras que las sonoras suponen un flujo libre de aire y son normalmente vocalizadas.

expresa el estado del asunto y que lo hace en el preciso instante en el que se realiza la declaración. Mi meditada responsabilidad se hace patente. En este nivel, «yo» sale a la superficie, mientras que en el segundo nivel sale a la luz la situación. En el segundo nivel, hago brillar una luz sobre algo del mundo y saco sus partes y todos; en el tercer nivel, quedo manifestado como el que sostiene y hace brillar la luz mientras realizo la articulación. Sin embargo, soy manifestado de diferente modo: no enfoco la luz sobre mí. La mantengo dirigida hacia la situación, pero también doy a entender que estoy allí haciéndolo, que soy activo en tanto que agente de la verdad. Si apuntara la luz hacia mí, estaría usando la palabra *yo* de manera informativa y no de manera declarativa.

El cuarto nivel del lenguaje es el filosófico. Es el tipo de discurso que llevamos a cabo cuando reflexionamos sobre los tres anteriores niveles del lenguaje y las cosas que se manifiestan en ellos. Nótese que en este nivel del lenguaje no sólo reflexionamos sobre el lenguaje o sobre los usuarios del lenguaje; también reflexionamos sobre las entidades que los ejercicios del lenguaje han revelado (las consideramos precisamente en tanto siendo reveladas), y reflexionamos sobre los hablantes no solo como usuarios del lenguaje, sino también llevando a cabo las revelaciones. Asimismo, en este nivel, damos por sentado que, como agentes de la verdad o dativos de manifestación, nos hemos puesto de manifiesto cuando nos hemos declarado en el tercer nivel del lenguaje. Ahora meditamos sobre lo que ha sucedido en el tercer nivel, y correspondientemente debemos también meditar sobre lo que ha sucedido en el segundo y primer nivel. En este nivel, tenemos problemas con el vocabulario. No nos queda más remedio que tomar el lenguaje que normalmente está confeccionado para revelar cosas, pero tenemos que modificarlo para que nos permita revelar dicha manifestación. Tenemos que hacer tropos con las palabras que usamos. Hemos de emplear metáforas y analogías apropiadas, y debemos ser conscientes de que hemos pasado a un nuevo nivel de discurso; tenemos que tener cuidado, no sea que lo que describimos ahora, el logro de la verdad, quede truncado –reducido– a un proceso meramente natural, a alguna de las cosas descritas en el segundo nivel. Este cuarto nivel filosófico es desde donde hablamos más sistemáticamente sobre el aparecer de las cosas y sobre sus agentes y dativos, así como sobre las cosas que aparecen.

2. ¿DÓNDE DEBERÍA COMENZAR NUESTRO ANÁLISIS DEL HABLA?

Empezamos este libro discutiendo el uso del tercer nivel del lenguaje. En el capítulo 1 examinamos el uso declarativo de los pronombres personales en primera persona. Accedimos al edificio por la tercera planta. ¿Ha sido un buen comienzo? ¿No habría sido mejor empezar por el segundo nivel puesto que es más simple, o quizás por el primer nivel puesto que es el más elemental? ¿No habría sido mejor empezar con los elementos primarios del lenguaje y haber construido los todos más complejos a partir de ellos? ¿No habría sido mejor, al menos, empezar por oraciones simples y directas sobre el mundo, es decir, por el segundo nivel, en el que aún no nos hemos declarado?

No habría sido apropiado empezar por el segundo nivel (el primero habría sido incluso peor). El todo apropiado para el lenguaje, el todo en el que todas las partes tienen sentido, es el tercer nivel, en el que «nosotros» salimos a relucir como aquellos que usamos el lenguaje. Desde el comienzo, el lenguaje implica al hablante y a lo que se habla, e implica a ese hablante como destacando entre otros muchos. El habla es indiciadora desde el comienzo. Habría resultado una abstracción engañosa empezar por el segundo nivel, donde existe lenguaje sobre el mundo pero no declarativos. Si hubiéramos empezado por ahí, habríamos estado tratando el segundo nivel como un todo putativo, y hubiéramos tenido que intentar introducir subsecuentemente al hablante como una mera adenda del habla. Este procedimiento daría la impresión de que se puede discutir sobre el habla y el lenguaje sin considerarlo como el habla de alguien o el uso del lenguaje por parte de alguien. Consideraría que el discurso es un suceso impersonal. Plantearía problemas irresolubles, los cuales resultarían irresolubles por estar mal formulados, no por ser profundos. En lugar de ver el lenguaje adecuadamente en su conjunto, habríamos cogido solo una parte y estaríamos forzados a intentar reconstituirlo íntegramente mediante maniobras artificiales *ad hoc*, mediante artilugios. Sería como intentar reconstituir un organismo vivo empezando por los huesos y la piel. El primer y segundo nivel no tienen sentido excepto situados dentro del tercero, que nos proporciona el marco adecuado del lenguaje. Allí encontramos el lenguaje en sí, su uso, y el usuario que se declara en tanto

que usándolo. El propietario del lenguaje, el que lo usa y puede declararse a sí mismo cuando hace uso de ello, es esencial al lenguaje desde el comienzo, y aunque no quede explícitamente expresado desde el comienzo, él ha estado ahí. Toda habla es habla de alguien y responsabilidad de alguien, alguien que ha sido instruido para hablar por otros y ahora toma una postura entre otros y ocasionalmente registra dicha acción diciendo «Yo...».

Es más, si en este libro hubiéramos comenzado nuestra discusión centrándonos en el segundo nivel, examinando el habla acerca del mundo sin declarativos, y si hubiéramos permanecido en dicho nivel, nos encontraríamos con que no habríamos podido dar cuenta de nuestra presencia como hablantes filosóficos. Se habría abierto un abismo entre nosotros y lo que estamos analizando. Nosotros en tanto que filósofos por supuesto que habríamos estado ahí desde el principio; habríamos estado hablando desde el cuarto nivel del discurso desde el inicio del libro. Pero si todo lo que hubiéramos tomado en consideración fuera lo que se puede encontrar en el segundo nivel, no habríamos podido identificar ni a ningún agente de la verdad ni a ninguna persona en la pantalla de nuestro radar. Y si «yoes» no declarados hubieran salido a la luz dentro de lo que estamos describiendo, ¿cómo hubiéramos podido explicar de qué manera nosotros, en tanto que filósofos, hemos llegado a aparecer en la escena? ¿De dónde hubiéramos podido venir? De hecho, el cuarto nivel, el nivel filosófico, asume que ya hemos aparecido en tanto que agentes de la verdad en el tercero, el nivel declarativo. El cuarto es parasitario del tercero, y el tercero encuentra su compleción en el cuarto. En el desarrollo del discurso filosófico realzamos el ejercicio de la verdad que se realiza en el tercer nivel, pero el ejercicio debe darse para poder ser realzado. El *yo* filosófico presupone el *yo* declarativo. Sin la dimensión declarativa, no habría problemas filosóficos. Es apropiado, por tanto, que nuestro análisis filosófico comience con el uso del lenguaje en el tercer nivel, el que contiene declarativos.

Si intentáramos llevar a cabo una discusión filosófica del habla pero limitándonos al segundo nivel, es decir, al discurso sobre el mundo desposeído de toda dimensión declarativa, estaríamos intentando describir el habla como una actividad impersonal. Estaríamos intentando describir el habla sin haber sido apropiada. Pero no hay

habla, ni declaración de verdad que no sea el rendimiento de alguien, el ejercicio de verdadera responsabilidad de alguien, y la persona humana se pone de manifiesto precisamente en dicha actividad. El tercer nivel del lenguaje es por consiguiente un punto apropiado para iniciar el estudio de la persona humana y su uso del lenguaje.

3. Lenguaje y protolenguaje

¿Cómo pasamos de los gritos, chillidos, ronroneos y gemidos al lenguaje? ¿Qué es lo que transforma nuestros sonidos en discurso significativo? ¿Cómo accedemos a lo que hemos distinguido como segundo nivel del lenguaje? Basándome en el pensamiento de Derek Bickerton y otros lingüistas, deseo subrayar que es la sintaxis la que marca la diferencia. La sintaxis transforma los gritos y sonidos animales en habla humana[2].

Para mostrar cómo ocurre esta transformación, podemos, con Bickerton, discutir el estado intermedio entre sonidos animales y lenguaje. Él llama a este estadio protolenguaje[3]. Protolenguaje es habla desprovista de sintaxis, o habla que no ha alcanzado sintaxis. Es lo que llamamos hablar como bebés. En él el hablante indica cosas, pero sólo episódicamente. Consiste en uno, dos o más «nombres» puestos en serie para mostrar algo, pero no tiene gramática explícita. Tiene algo parecido a semántica, pero no sintáctica. Este tipo de lenguaje es hablado por niños de aproximadamente menos de dos años, y también por adultos a los que no se les enseñó a hablar siendo niños. Hay casos registrados de niños que al estar aislados perdieron la oportunidad de aprender lenguaje gramatical. Estas desafortunadas personas no son capaces de cubrir el déficit más adelante en la vida. Incluso siendo adultos, hablan con el simple y recortado estilo característico del protolenguaje; dicen cosas como «querer leche», «elefante grande, trompa grande», «compota de manzana comprar tienda», «quiero Curtis tocar piano»[4]. Este

2. Cf. D. Bickerton, *Language and Species*, Chicago 1990; Id., *Language and Human Behavior*, Seattle 1995; W. H. Calvin - D. Bickerton, *Lingua ex Machina: Reconciling Darwin and Chomsky with the Human Brain*, Cambridge, MA 2000.

3. D. Bickerton, *Language and Species*, 130-163 (cap. 6: «The World of Protolanguage»).

4. *Ibid.*, 116.

hablante «ha adquirido algo distinto a pleno lenguaje humano –un medio alternativo de comunicación que incorpora algunas características del lenguaje pero que excluye otras por completo–»[5]. Un tercer ejemplo de protolenguaje se da cuando cualquier hablante maduro pierde el control de la gramática de su lenguaje debido a una alteración emocional, delirio, intoxicación o enfermedad[6]. Finalmente, encontramos algo parecido al protolenguaje en el tipo de «lenguaje» que puede ser aprendido por los primates que están siendo entrenados en lenguaje humano[7].

Además de estos cuatro casos de protolenguaje (el «habla» de niños pequeños, hablantes mal desarrollados, hablantes perturbados y animales entrenados), existe un quinto tipo, y quizás sea el más interesante de todos. Sucede en lo que llamamos pidgin. Un pidgin aparece cuando personas de dos grupos lingüísticos radicalmente distintos se juntan e intentan hablar el uno con el otro. Independientemente de la fluidez de cada hablante o grupo de hablantes en sus lenguas nativas, todos ellos deben revertir a protolenguaje para comunicarse entre ellos. Hablan en «lenguajes» que no tienen gramática, y lo que dicen suena mucho a parrafada de niño pequeño. Un pidgin surge más conspicuamente cuando dos grupos así empiezan a vivir juntos, pero algo similar nos ocurre a todos nosotros cuando somos visitantes en un país cuya lengua no hablamos en absoluto; también nos encontramos hablando como hablan los menores de dos años. Lo que resulta especialmente interesante de los lenguajes pidgin es el hecho de que solo son hablados por la primera generación de personas que han empezado a convivir juntos. La siguiente generación (los niños que crecen hablando dentro de la comunidad) introducen gramática en el pidgin y lo convierten en criollo: un criollo puede denominarse «un pidgin nativo»[8]. Tampoco la gramática

5. *Ibid.*, 117.

6. *Ibid.*, 131: «Es posible retroceder espontáneamente a este modo cuando la enfermedad, la fatiga, el alcohol o alguna otra causa afecta nuestro funcionamiento normal». También cf. p. 124: «Cuando personas que están enfermas, agotadas o ebrias, o simplemente impacientes hablan de este modo fragmentario, están sencillamente usando protolenguaje en lugar de lenguaje, y realmente no debería haber nada sorprendente en el hecho de que cuando estamos bajo mínimos en algún aspecto sea posible que retrocedamos a modos más primitivos de funcionamiento».

7. Entre los tipos de protolenguaje, Bickerton incluye expresiones lingüísticas de primates entrenados; *ibid.*, 122.

8. *Ibid.*, 169.

que surge casi espontáneamente de esta manera es una gramática primitiva; puede ser extremadamente compleja y sofisticada. En una generación, el protolenguaje produce lenguaje.

El lenguaje es algo por completo diferente al protolenguaje. No se trata de que el protolenguaje sea simplemente un estadio más primitivo del lenguaje; es algo distinto, una alternativa al lenguaje y no una versión más simple: «Las facultades del protolenguaje y el lenguaje están disociadas»[9], dice Bickerton, y «no es plausible un estadio intermedio entre ambos»[10]. La diferencia entre protolenguaje y lenguaje es discreta y decisiva: «Entre protolenguaje y lenguaje, no hay nada»[11]. La mayor diferencia entre ellos reside en el hecho de que el lenguaje incorpora sintaxis y el protolenguaje no: «La sintaxis es la llave mágica que abre las compuertas del lenguaje»[12]. Es «el Rubicón»[13]. Además, la sintaxis no es simple concatenación linear; lo que le es propio es su estructura jerárquica de nichos que a su vez albergan otros nichos, y así sucesivamente: «La relaciones realmente cruciales del lenguaje no son horizontales, sino verticales»[14]. A través de la sintaxis, las frases pueden engarzarse en otras frases, no simplemente secuenciarse las unas tras las otras. Este encaje, esta estructura típica de matrioska, permite la exquisita articulación que es radicalmente distinta a la seriación «una-tras-otra» del protolenguaje. En protolenguaje podría decirse: «Quiero Curtis tocar piano», pero en lenguaje se diría: «Me agradaría que Curtis tocara el piano». Incluso la oración «quiero que Curtis toque el piano» es distinta de la mención protolingüística; el añadido de palabras simples como *que* y *el* cambia todo[15]. Aquí, el tocar el piano de Curtis no procede simplemente de mi deseo, como sucede en el protolenguaje; ahora se trata de una cuestión subordinada a mi deseo. La frase recoge el tocar el piano de Curtis y lo convierte en ingrediente de otra frase; no sólo lo trae a colación. En el lenguaje «las frases no están, aun-

9. *Ibid.*, 118.
10. *Ibid.*, 165.
11. D. Bickerton, *Language and Human Behavior*, 71.
12. W. H. Calvin - D. Bickerton, *Lingua ex Machina*, 52.
13. D. Bickerton, *Language and Human Behavior*, 65; cf. W. H. Calvin - D. Bickerton, *Lingua ex Machina*, 24: «De hecho, como se suponía hace casi dos décadas, el rubicón real, aunque no agrade al gusto filosófico, es la sintaxis, y no los símbolos».
14. W. H. Calvin - D. Bickerton, *Lingua ex Machina*, 140.
15. Nótese que en español, además de *que* y *el*, también hay que modificar el verbo, mientras que en inglés no [N. de la T.].

que lo parezcan, agrupadas en series, como abalorios en una cuerda. Las frases son como cajas chinas, inserta la una dentro de la otra»[16]. Y Bickerton concluye acertadamente su comentario diciendo: «La importancia de este tema apenas puede ser sobreestimada». En el protolenguaje tenemos secuencias de ideas, pero en el lenguaje tenemos pensamientos, y pensamientos que se dan como engarzados en pensamientos mayores. Esa posibilidad es la que les constituye como pensamientos y no simples secuencias de ideas. Con el habla nos introducimos en lo que Jean-Pierre Changeux llama «la explosión combinatoria que resulta del uso de la sintaxis»[17].

Mientras que el protolenguaje tiene «palabras» que solamente nos traen a la mente cosas, características y procesos, el lenguaje abunda en palabras que son puramente gramaticales y de ahí que no nombren ningún objeto, característica o actividad como tal: palabras como *el*, *sin*, *no obstante*, *es* y *había* (como en «yo había venido» en oposición a «había cinco dólares»[18]. Dichas palabras no tienen correlatos objetivos obvios, como sí tienen los nombres, los verbos y los adjetivos, y en tanto que artículos gramaticales, dice Bickerton que «no pueden ser definidos ostensivamente»[19]. Son parte de las venas y tendones del lenguaje, y palabras como esas surgen solamente cuando la articulación gramatical ha entrado en juego. El protolenguaje no emplea este tipo de componentes estructurales: «No hay *cuya*s, ni *que*s, ni ningún claro marcador de subordinación»[20]. El protolenguaje es asociativo, no categorial. Es más, el hecho de que el lenguaje se constituya mediante una red gramatical significa que puede estar dotado de elementos estructuralmente invisibles, que no quedan manifiestamente expresados por una palabra o inflexión o posición; dichos elementos sin duda están funcionando en la oración, y ejercen una fuerza gramatical sobre otras palabras, pero no los encontramos como partes verbales explícitas en la frase u oración. Se les llama elementos nulos, y

16. D. Bickerton, *Language and Species*, 60.

17. J.-P. Changeaux, *The Physiology of Truth: Neuroscience and Human Knowledge*, Cambridge, MA 2004, 124. También dice que en el lenguaje hacemos «un uso infinito de medios finitos». No hay límite para las «posibilidades combinatorias».

18. Se modifica el verbo inglés, «have» –verbo auxiliar y *tener*– por «había» –auxiliar y *haber*– para que el ejemplo sea válido en español [N. de la T.].

19. D. Bickerton, *Language and Species*, 108.

20. *Ibid.*, 117.

pueden ser detectados mediante un análisis de los otros elementos gramaticales que aparecen expresados[21]. Por el contrario, si falta un término en el protolenguaje, no acudimos al resto de las «palabras» para discernir lo que es; más bien, tenemos que recurrir a la situación mundana real para descubrir lo que pueda ser[22]. En el protolenguaje, las palabras están pegadas a las cosas; no están entretejidas o texturizadas con otras palabras. No hay textos en el protolenguaje porque no hay sintaxis que urda sus partes.

Otra característica importante del lenguaje es que puede funcionar sin la presencia de las cosas que está acostumbrado a describir. El protolenguaje es una respuesta a la presencia de las cosas; el significado de expresiones protolingüísticas depende mucho de lo que esté sucediendo alrededor del hablante: «Solo escuchando la expresión en su contexto nos puede indicar si *cocina Mike* significó *cocina Mike o la cocina de Mike*[23], por ejemplo, o nos puede determinar quién dijo a quién que la puerta estaba cerrada»[24]. El protolenguaje se adhiere a su situación inmediata. Pero en el lenguaje real, el hablante se puede referir a cosas que está enteramente ausentes, cosas que no tienen nada que ver con el escenario inmediato. El hablante se puede referir a cosas lejanas, cosas que irreparablemente han pasado, cosas que llegarán a suceder en el futuro, cosas que no pueden existir, cosas ficticias, y puede usar otros términos gramaticales y frases subordinadas para desambiguar cualquier enunciado que no ha quedado claro a sus interlocutores. Para usar una metáfora apta, Bickerton habla de la «distinción a menudo olvidada, y sin embargo básica y crucial, entre pensamiento *on-line* [conectado] y pensamiento *off-line* [desconectado]»[25], y dice que el protolenguaje solo funciona *on-line*, mientras que el lenguaje puede funcionar

21. *Ibid.*, 63-64, 71-72. Sería interesante comparar el papel de elementos nulos en el lenguaje con el uso del cero en la aritmética.

22. *Ibid.*, 111: «En el lenguaje plenamente desarrollado, esos huecos vacíos siempre pueden ser interpretados sobre la base de criterios formales, pero aquí sólo se puede adivinar o inferir a partir del contexto que participa, o se exige que participe, en las acciones».

23. Se modifica del inglés «paint» –pintar o pintura– por «cocina» –verbo o sustantivo–, para que el ejemplo sea válido en español [N. de la T.].

24. *Ibid.*, 116.

25. D. Bickerton, *Language and Human Behavior*, 90; también cf. p. 58, donde menciona «la distinción esencial entre lo que se llama pensamiento *on-line* [conectado] y pensamiento *off-line* [desconectado]».

bien *on-line* o bien *off-line*: el protolenguaje funciona en presencia de sus objetos, pero el lenguaje puede funcionar tanto en presencia como en ausencia de sus objetivos. Es verdad que el protolenguaje puede ser usado para expresar una carencia o necesidad, y por tanto extenderse en cierta medida hacia lo ausente, pero dicho uso trae el nombre de la cosa que menciona al escenario presente, puesto que implica que el hablante quiere la cosa aquí y ahora. En el protolenguaje, hay ausencia incipiente. Es muy parecida a la ausencia del otro lado de un objeto cuando se le percibe, pero no es una ausencia nítidamente desconectada del contexto presente. Las ausencias en el protolenguaje no son tajantes. No hay engarce entre algo ausente y el contexto presente, simplemente una extensión del presente hacia lo ausente. En el lenguaje, sin embargo, el hablante y el oyente pueden estar «con» la cosa en su pura y simple ausencia. Y las dos principales características del lenguaje –su estructura gramatical jerárquica y agrupada y su habilidad para dominar lo ausente– están relacionadas de algún modo. Cómo y por qué están conectadas en el lenguaje la sintaxis y la destreza en el manejo de lo presente o lo ausente constituyen un problema filosófico importante.

Hemos explorado la distinción entre protolenguaje y lenguaje con el objeto de definir la naturaleza del lenguaje. Hicimos uso del concepto de protolenguaje de Bickerton, no para examinar el protolenguaje en sí, sino para tener un contraste de cara a definir el lenguaje. Coincidimos con Bickerton en que es la sintaxis la que marca la diferencia; con su estructura formal y su poder para albergar, agrupar y engarzar palabras y frases, la sintaxis establece el habla humana. El habla humana es la primera expresión de la razón humana. Según John Henry Newman, la palabra griega *logos* «se refiere tanto a la *razón* como al *habla*, y es difícil decir cuál de los dos sentidos es el más adecuado. Significa ambas cosas a la vez: ¿por qué? Porque realmente no pueden ser divididos –porque verdaderamente son uno–»[26]. Intentar separar razón y habla es, dice Newman, como intentar separar lo cóncavo de lo convexo en una curva, o la luz de la iluminación o la vida del movimiento: «el vigoroso y fértil intelecto» encuentra en el habla «a su doble». La razón y el habla pueden ser distinguidos, pero no separados. «El

26. J. H. Newman, *The Idea of a University*, Garden City, NY 1959, 270.

pensamiento y el habla son inseparables el uno del otro»[27], y el pensamiento aparece en medio de las palabras.

Pero si la razón se expresa paradigmáticamente en el habla, entonces la persona humana, el agente de la verdad, queda asimismo expresado primariamente en ella. Y si la estructura sintáctica establece el lenguaje como tal, entonces la sintaxis es la presencia más tangible de la razón y la presencia más palpable de la persona humana. Cuando la persona humana se declara a sí misma al decir «yo...», se pone de manifiesto precisamente como la que ha articulado una parte del mundo mediante un enunciado, una advertencia, una promesa, una orden u otra expresión de la razón, es decir, como alguien que ha instalado estructuras sintácticas en su habla, sus conceptos y las cosas a las que se refiere. Este aspecto personal de la sintaxis exige mayor atención, pero antes debemos añadir algún refinamiento más a la teoría del lenguaje de Bickerton.

4. Gritos y llamadas animales

Hemos usado el protolenguaje como contexto y contraste para el lenguaje. Desviémonos brevemente hacia algo aún más básico, hacia los gritos, llamadas y símbolos animales, e intentemos distinguir ambos, protolenguaje y lenguaje, de dicha forma de comunicación.

Los gritos, llamadas y símbolos en cuestión son cosas como los gritos de advertencia de ciertas especies de monos, los movimientos que hacen las abejas para indicar el lugar de una fuente de alimentación y las señales sonares de los delfines. Los gritos y símbolos animales son diferentes de las «palabras» del protolenguaje y distan aún más de las palabras y oraciones del lenguaje. Por ejemplo, el mono vervet del este de África puede emitir tres tipos distintos de llamadas de alarma: una para pitones, una para águilas y una para leopardos[28]. Las crías deben aprender el significado de estas

27. *Ibid.*, 269.

28. D. Bickerton, *Language and Species*, 12-15. También cf. la discusión de A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago 1999. MacIntyre cita estudios que parecen indicar algo análogo a la sintaxis en la comprensión y comunicación entre delfines (pp. 27-28), pero admite que los animales no tienen el poder, que sí tienen los seres humanos, reflexionar sobre sus propias motivaciones y evaluarlas y compararlas. Este poder reflexivo implicaría el tipo de engarce lingüístico que Bickerton describe como constitutivo del lenguaje; MacIntyre escribe:

llamadas. Cada una de las llamadas es, sin embargo, siempre igual y también lo son sus referentes: «Todos los sistemas de este tipo tienen un número fijo y finito de asuntos sobre los que se puede intercambiar información, mientras que en el lenguaje la lista es interminable, infinita»[29]. Es decir, el «léxico» o «vocabulario» del simbolismo animal es estrictamente limitado, mientras que el simbolismo lingüístico es ilimitado y puede alcanzar cualquier cosa. Ni siquiera el protolenguaje queda confinado a priori por unos asuntos definidos, a pesar de estar ligado a su entorno. Además, no existe composición entre los símbolos o llamadas animales: «Todos estos sistemas tienen un número finito y estrictamente limitado para combinar componentes del mensaje, si es que realmente pueden combinarse. En el lenguaje las posibilidades de combinación, aunque gobernadas por principios estrictos, son (al menos potencialmente) infinitas»[30]. En el protolenguaje tenemos mera concatenación, pero no hay restricciones sobre lo que pueda concatenarse; así pues, el protolenguaje también muestra mayor flexibilidad que los gritos animales. Por otra parte, la llamada animal no introduce ausencia en su uso: «Con la llamada vervet, siempre hay una pitón ahí. Al menos, a pesar de una rara excepción, el vervet genuinamente cree que hay una pitón ahí»[31]. La «rara excepción» a la que se refiere Bickerton es que un vervet puede usar una llamada en falso para distraer a otro mono; pero dicho engaño solo es posible si la llamada prácticamente siempre significa que la amenaza está ahí. El mono que oye la llamada nunca se giraría hacia el que la emitió para pronunciar el equivalente de «¿pitón? ¿Y qué?». La llamada se usa para señalar, no para nombrar. Incluso el protolenguaje goza de mayor flexibilidad, distancia y ausencia que esto que describimos.

Los animales superiores entrenados por seres humanos pueden hacer uso del protolenguaje, pero no del lenguaje porque no pue-

«Pero esto es insuficiente para la racionalidad humana. Lo que además se necesita es la habilidad de construir oraciones que contienen como constitutivas oraciones usadas para expresar la deliberación sobre la cual el agente está reflexionando o bien referencias a dichas oraciones» (p. 54). También distingue entre «razones prelingüísticas para la acción y los tipos de razón para la acción hecha posible sólo por poseer lenguaje» (p. 51). Las razones prelingüísticas para la acción podrían ser correlato del protolenguaje.

29. D. Bickerton, *Language and Species*, 8.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, 13.

den manejar la sintaxis: «Menos algunas excepciones triviales... el vocabulario de los monos está estrictamente limitado a unidades léxicas... Ninguna evidencia hasta la fecha respalda la idea de que los monos puedan adquirir sintaxis»[32]. Igualmente, no hacen uso de «nichos acoplables» [*embedded nesting*] para albergar frases o símbolos, se limitan a patrones secuenciales[33]. En otro pasaje, Bickerton pregunta: «¿Por qué son los monos totalmente incapaces de adquirir sintaxis?»[34]. La sintaxis es el elemento crucial cuya presencia establece el lenguaje humano. La sintaxis, con su estructura de partes y todos, con su anidamiento jerárquico, es la expresión tangible –o audible– de la inteligencia en el habla.

Bickerton declara que el protolenguaje fue utilizado por ancestros prehumanos y que el desarrollo evolutivo permitió cambios ulteriores en el cerebro y en el sistema nervioso que posibilitaron el lenguaje. El protolenguaje es por tanto una reliquia de nuestro pasado evolutivo. En el protolenguaje, se habrían acumulado las «palabras» suficientes como para proporcionar el fundamento sobre el cual poder desarrollar las estructuras sintácticas: «La sintaxis no hubiera podido llegar a existir hasta no tener un vocabulario considerable cuyas unidades pudieran organizarse en complejas estructuras». Por esta razón, Bickerton dice que existió «un primer estadio en el que hubo léxico sin sintaxis, luego un estadio en el que mecanismos infinitamente productivos emergieron para crear la sintaxis tal y como la conocemos»[35]. Dice concisamente: «Antes de haber sintaxis sólo había semántica»[36], y se refiere al «estadio de vocabulario-sin-estructura del protolenguaje»[37]. Entonces, el protolenguaje sí indica o «nombra» cosas, y por tanto posee semántica, pero está desprovisto de sintaxis[38]. Fue necesario contar con una masa crítica de recursos semánticos antes de que la estructura sintáctica se pu-

32. *Ibid.*, 108.
33. *Ibid.*, 109. Para el término *embedded nesting* [«nichos acoplables»], cf. W. H. Calvin - D. Bickerton, *Lingua ex Machina*, 165.
34. D. Bickerton, *Language and Human Behavior*, 117.
35. *Ibid.*, 51.
36. W. H. Calvin - D. Bickerton, *Lingua ex Machina*, 50.
37. *Ibid.*, 59.
38. Utilizo las comillas para la palabra «nombra» porque el protolenguaje no consta plenamente de nombres. Sus «palabras» se encuentran a medias entre signos y nombres auténticos que requieren de la sintaxis para ser lo que son.

diera instalar. Bickerton intenta descubrir qué aspecto de la semántica podría haber propiciado la sintaxis, pero no es necesario que le acompañemos en esta exploración, por muy interesante que sea.

5. Motores sintácticos y la persona humana

Para que surja la sintaxis es necesario haber recopilado gran cantidad de «palabras» en el nivel protolingüístico. Esta tesis es válida para la evolución humana así como para el desarrollo de cada hablante individual. El niño tiene que haber pasado por el balbuceo y el lenguaje infantil antes de que la sintaxis surta efecto. El protolenguaje, a su vez, ha tenido que desarrollarse a partir de gritos y llamadas aún más primitivos. El niño llora y ríe antes de balbucear o hablar protolenguaje. El lenguaje por tanto depende de la adquisición previa del protolenguaje, el cual a su vez depende de la vocalización de sonidos previos.

Ahora bien, también hay un requisito neurológico para el desarrollo del lenguaje. La sintaxis puede emerger en el habla humana solo después de haberse producido ciertos cambios en el cerebro y el sistema nervioso humanos. Bickerton usa una expresión interesante para describir la estructura neuronal que permite la sintaxis: habla del momento de la evolución «en el que se instaló el motor sintáctico»[39], trayendo consigo la transición del protolenguaje al lenguaje. En cierto momento, la línea de homínidos «desarrolló un motor sintáctico para construir proposiciones automáticamente»[40]. Se produjo un cambio en el organismo humano que «convirtió al cerebro humano en un motor de inferencia lo suficientemente poderoso como para posibilitar la explosión cultural totalmente inaudita de los últimos cincuenta milenios»[41]. Los términos *motor sintáctico* y *motor de inferencias* son atractivos, pero muy cuestionables. Sugieren que el uso de la sintaxis es automático, el resultado de la organización impersonal de neuronas en el cerebro.

Yo no estoy de acuerdo con esta sugerencia. Yo alegaría que detrás del uso de la sintaxis no hay un motor sino un agente respon-

39. W. H. Calvin - D. Bickerton, *Lingua ex Machina*, 150.
40. D. Bickerton, *Language and Species*, 222.
41. Id., *Language and Human Behavior*, 84.

sable, no un *qué* sino un *quién*. La sintaxis es utilizada por el agente racional que describimos en el capítulo 1, el agente que queda expresado en los usos declarativos de la palabra *yo,* y perfeccionado en virtud de la sinceridad. La habilidad de llevar a cabo articulación sintáctica, en el habla, los conceptos y las cosas, requiere ciertas estructuras neuronales como condición previa, pero su *ejercicio* real es tarea de un ser humano. Es más, es tarea del ser humano en su totalidad, no de una parte de él. Es tarea de la persona, no el rendimiento de una parte del cerebro, ni del cerebro entero, el cual no es más que una parte del organismo completo. Los cerebros no piensan; lo hacen las personas que tienen cerebro. Gracias a que la persona humana actúa como un todo en cuestión de pensamiento y expresiones lingüísticas puede declarar: «(Yo) sé» o «(yo) pienso» o «(yo) dudo»; si el cerebro o un motor en el cerebro pensara, el hablante no diría: «(Yo) pienso», sino «mi cerebro piensa», y renunciaría a su propia responsabilidad. Podría hablar solo informativa, no declarativamente, y estrictamente hablando, no debería ni decir: «Mi *cerebro* piensa», sino «ello piensa» o «este cerebro piensa». Asimismo es el ser humano completo quien ejercita su racionalidad mediante la articulación de su habla, sus conceptos y las cosas que sabe, y lo hace responsablemente. Esta persona o agente de la verdad no es simplemente una parte del ser humano; es el ser humano estado activo como un todo que actúa, en principio, públicamente. Decir que la sintaxis ha sido generada por algo que podríamos llamar motor es suponer que la sintaxis emerge mecánicamente de una parte del cerebro, y que por tanto no somos *nosotros* quienes pensamos y hablamos con un lenguaje estructurado: es una parte de nosotros la que se ocupa de pensar por nosotros.

Para desarrollar más este aspecto, quiero introducir otro texto de Bickerton. En *Language and Human Behavior*, hace un excelente comentario sobre la inteligencia artificial. Bickerton observa que hay personas que piensan que los ordenadores poseen inteligencia en ciertos aspectos. Sostienen esta opinión porque piensan que la inteligencia es «la capacidad de solucionar problemas» y los ordenadores, al parecer, son capaces de resolver problemas[42]. Bickerton discrepa de estas opiniones y defiende que los ordenadores real-

42. *Ibid.*, 86.

mente no muestran inteligencia. Expresa sus razones en un agudo párrafo: «Los problemas que resuelven los animales, los problemas que solucionamos nosotros, son nuestros *propios* problemas... Pero los problemas que resuelven los ordenadores no son problemas de ordenadores. Si yo tengo un problema, es mi problema. Si mi ordenador tiene un problema, sigue siendo mi problema. Nada le es problema, porque no interactúa con el mundo. Ahí está esperando a que le dé *mis* problemas»[43]. Este texto presenta un elegante contraste entre cosas que pueden tener problemas y cosas que no; nosotros (y otros animales) podemos tener problemas, pero el ordenador no. Cualquier problema que el ordenador tenga le ha sido suministrado por mí, y de ahí que sean míos. Creo que en este texto, las frases *nuestros propios problemas* y *mis problemas* hacen uso del declarativo en primera persona, porque expresan el deseo y la responsabilidad que tenemos para determinar la solución de los problemas que se nos presentan. Bickerton se está declarando a sí mismo en estos términos. Su texto, como todo texto, es un producto articulado por la razón, y un trabajo así no puede brotar sin un agente responsable detrás, y a veces el agente se declara a sí mismo en lo que dice, como Bickerton lo hace aquí. También secundaría, según lo dicho por Bickerton, que los declarativos no podrían ser atribuidos o usados por un ordenador; nunca podría declararse por sí mismo: «(Yo) tengo un problema» o referirse a «mis problemas», porque no articula cosas sintácticamente bajo su responsabilidad. El texto de Bickerton es una clara ilustración de la inevitabilidad de los declarativos en el discurso articulado.

Aunque Bickerton no atribuye inteligencia a los ordenadores, sí se inclina por avalar una interpretación mecanicista de la razón. De los ordenadores pasa a los robots y dice que «en virtud de actuar en el mundo real, el robot se compromete con un tipo de existencia similar a la de los animales». Incluso dice que «un robot podría en principio buscar comida, evitar peligros y quizás incluso

43. *Ibid.*, 86. La cursiva aparece en el original. Deseo hacer notar otro detalle más. Bickerton está en lo cierto cuando relaciona sintaxis e inferencia lógica, cuando habla de motores sintácticos y motores de inferencia como si fueran equivalentes. Las estructuras lógicas implicadas en la inferencia a partir de premisas a conclusiones son sólo una extensión de las estructuras sintácticas que establecen la proposición en primer lugar. Ambas son versiones de estructura formal.

copular con otros robots»[44]. Si esto sucediera, «los robots estarían sometidos a exactamente el mismo tipo de presiones selectivas asociadas a los seres vivos». Es difícil entender cómo puede un robot «comprometerse» con nada, y mucho menos con «un tipo de existencia», pero en este punto parece que Bickerton acepta la interpretación mecanicista de la inteligencia que su metáfora del motor sugiere; los robots funcionan con motores, y si no son esencialmente distintos de los seres vivos, entonces los seres vivos, y es de suponer que los seres humanos también, funcionarían con algo parecido a motores. Los seres humanos no serían agentes de la verdad. El siguiente paso de Bickerton es sostener que la inteligencia no debería definirse como resolución de problemas, sino como «un medio para mantener la homeostasis», que es «la preservación de las condiciones más favorables para el organismo, las condiciones óptimas alcanzables para su supervivencia y bienestar»[45]. Seguidamente dice que los seres humanos difieren de los animales principalmente debido a que los hombres tienen lenguaje sintácticamente estructurado y pueden pensar «*off-line*», es decir, pueden pensar en ausencia de las cosas a las que se refieren. Bickerton desarrolla algunas intuiciones brillantes sobre el uso del lenguaje, pero al final la metáfora del motor lo estropea todo; describe estadios iniciales de la evolución humana de este modo: «Tener protolenguaje sin el motor sintáctico fue como tener gasolina sin un motor interno de combustión; no había mucho que hacer excepto esperar sentado a que el motor fuera inventado»[46]. Estas incursiones hacia la interpretación mecanicista de la razón humana son síntomas de una tensión recurrente en la obra de Bickerton. Por un lado, habla del lenguaje como algo específico de los seres humanos, pero por otro drena la dimensión específicamente humana y personal del lenguaje, su relación con la verdad y la responsabilidad asociada con la verdad[47].

44. D. Bickerton, *Language and Human Behavior*, 86-87.
45. *Ibid.*, 87.
46. *Ibid.*, 120.
47. Sobre inteligencia humana frente a la artificial, cf. R. Sokolowski, *Natural and Artificial Intelligence*, en S. R. Graubard (ed.), *The Artificial Intelligence Debate: False Starts, Real Foundations*, Cambridge, MA 1988, 45-64.

6. Bickerton y Husserl

Una de las razones por las que creo que la teoría del lenguaje de Bickerton es atractiva se debe a que encaja muy bien con lo que Edmund Husserl dice sobre habla y pensamiento. Bickerton dice que es la sintaxis la que provoca la diferencia entre lenguaje humano y protolenguaje, y Husserl dice que es lo que él llama *categorialidad*, articulación formal, lo que especifica el entendimiento humano: dice que «definimos el entendimiento, en oposición a la sensibilidad, como la facultad de los actos categoriales»[48]. Categorialidad es otro nombre para sintaxis. En su primera obra importante, *Investigaciones lógicas*, publicada en 1900-1901, Husserl describe la estructura de parte y todos del lenguaje y se pregunta a qué se podrán referir las partes gramaticales del lenguaje: dice que debemos «fijar especial atención en [los significados] expresados por palabras formales como 'el', 'un', 'algún', 'pocos', 'dos', 'es', 'no', 'cuál', 'y', 'o', etc., y también expresados por la inflexión sustantiva, adjetiva, singular y plural de nuestras palabras, etc.»[49]. Pregunta: «¿Hay partes y formas de percepción que correspondan con todas las partes y formas del significado?»[50]. Es decir, ¿podemos encontrar algo en los objetos que percibimos que corresponda a la dimensión gramatical del habla? La respuesta de Husserl es: «Es inútil, incluso desorientador, acudir directamente a la percepción para buscar lo que corresponda con nuestros significados formales suplementarios»[51]. Husserl estaría de acuerdo con Bickerton, por tanto, en que los términos gramaticales y las dimensiones del lenguaje, los componentes sintácticos del lenguaje, no tienen correlatos objetuales en el contenido de las cosas que percibimos; Bickerton dice que estas partes del habla no pueden ser definidas ostensivamente, y Husserl dice: «La 'a' y el 'el', el 'y' y la 'o', el 'si' y el 'entonces', el 'todo' y el 'ninguno', el 'algo' y el 'ninguno'... todos ellos son elementos proposicionales con sentido, pero buscaríamos en vano sus correlatos objetuales... en la esfera de los objetos reales»[52]. No significan cosas, sino que

48. E. Husserl, *Logical Investigations* II, New York 2001, investigation VI, §64, p. 315 (versión cast.: *Investigaciones Lógicas* II, Madrid 2002).
49. *Ibid.*, §40, p. 272.
50. *Ibid.*, 272.
51. *Ibid.*, §42, p. 276.
52. *Ibid.*, §43, p. 278. Para el pasaje de Bickerton, cf. nota 17, de este capítulo.

sirven principalmente para unir las partes del lenguaje en todos. El concepto de sintáctica de Bickerton encuentra un sorprendente análogo en el concepto de lo categorial de Husserl.

Otro aspecto en el que Husserl y Bickerton estarían de acuerdo es en la idea de que el habla humana nos permite referirnos no solo a objetos presentes, sino también a ausentes; podemos transcender nuestro entorno inmediato. Bickerton formula esto mismo estableciendo una distinción entre pensamiento *on-line* y *off-line*, teniendo en cuenta que el protolenguaje y los gritos animales están casi enteramente limitados al pensamiento *on-line*. Uno de los temas más originales y penetrantes en las *Investigaciones lógicas* de Husserl es el contraste entre lo que él llama intenciones cumplidas y vacías: intenciones cumplidas son aquellas que presentan sus objetivos en presencia real, mientras que las intenciones vacías van dirigidas hacia cosas que están ausentes. La ausencia en cuestión puede ser del tipo que se da en la percepción, como el otro lado del edificio o el interior de una caja cerrada, o puede ser un objeto categorial, articulado, de nivel superior, algo que de lo que estemos hablando pero que se encuentra a mil millas de distancia o a mil años en el pasado o en el futuro[53]. El tratamiento de la ausencia es uno de los temas más importantes en la fenomenología, que ve en la capacidad para habérselas con la ausencia una de las características esenciales de la razón humana. La fenomenología también explora los muchos tipos de ausencia: el tipo que se encuentra en la memoria, el tipo que se adecua a la distancia espacial, la ausencia de futuro y de pasado, la ausencia propia del malentendido y la confusión, el tipo que ocurre en las fotos, el tipo que produce deseo o temor. La capacidad de pensar *off-line* abre un abanico de fenómenos específicamente humanos –como la esperanza y la angustia– que están íntimamente asociados al lenguaje y la razón humana.

Otro tema importante en Husserl que es paralelo en Bickerton es la nominalización. Un ejemplo de este fenómeno viene a continuación. Suponga que digo: «Harriet vendrá a casa mañana». Esto

53. El tema de la presencia y ausencia está tratado en *Investigaciones lógicas* bajo la rúbrica de intenciones cumplidas y vacías y el entretejido de identidad y evidenciado que sucede entre ambas. Husserl aborda este tema tanto referido a la percepción sensorial como a la intencionalidad intelectual. La sexta investigación discute el asunto, y también está brevemente tratado en la primera investigación, §§9-21.

es una aserción articulada con sus partes desplegadas. Es el objeto de lo que Husserl denomina una «intención plurirradial»[54]. Pero yo puedo comprimir lo que afirma y convertirla en objeto de una «intención unirradial». Puedo decir: «Es bueno que Harriet venga a casa mañana» o «estoy contenta de que Harriet venga a casa mañana» o «debido a que Harriet viene a casa mañana, tenemos que cambiar nuestros planes». Nominalizo lo que ha sido enunciado y lo hago parte de un enunciado mayor. Esta nominalización ejemplifica el encaje de cajas chinas que Bickerton describe como una de las características esenciales de la sintaxis y del lenguaje. Una frase puede albergarse en otra frase, y el acoplamiento jerárquico de estos componentes del lenguaje es lo que diferencia el habla humana del protolenguaje.

En *Investigaciones lógicas*, Husserl comienza con un análisis del lenguaje, pero va más allá y describe la estructura sintáctica o categorial del pensamiento así como del habla. Va de la gramática lingüística a la actividad intelectual. También estudia la relación del pensamiento categorial con la percepción de la que surge y la verificación que posibilita. Creo que Husserl sitúa la categorialidad o sintaxis en un contexto filosóficamente más rico que el de Bickerton, pero Bickerton se explaya más sobre la fundamentación biológica del lenguaje, examinando los fenómenos lingüísticos con mayor detalle.

54. Husserl discute la transformación de un objeto complejo de un acto «politético» en un objeto de un acto «monotético» en *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, New York 1931, § 119, p. 336 (versión cast.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* I, México 1997): «Cada una de las constituciones plurirradiales (politéticas) de objetividades sintéticas –que son esencialmente aquellas de las cuales 'originariamente' solo podemos tener conciencia sintéticamente– posee la esencial posibilidad conforme a la ley de transformar el objeto de conciencia plurirradial en uno que simplemente es unirradial». El tema también se trata en *Logical Investigations*, Investigation V, §§34-36, e Investigation VI, §49.

4
LA PERSONA COMO AGENTE DE SINTAXIS
La predicación

En filosofía, la doctrina tradicional sostiene que la predicación o el juicio constituye la actividad central de la razón. Aristóteles lo llama *apophansis*, lo describe con la críptica frase *ti kata tinos legetai*, «algo es dicho de algo»[1]. Kant utiliza el término *Urteil*, juicio; todos los actos del entendimiento pueden ser reducidos a juicios. Bickerton está de acuerdo con este consenso y relaciona predicación con sintaxis. Dice: «Si los sustantivos y los verbos son los elementos más básicos de la sintaxis, entonces la predicación es su acto más básico»[2]. El acto más básico de la sintaxis, el acto más fundamental sin el cual nada puede realizarse es la predicación. La sintaxis es, por supuesto, inmensamente rica y variada. Los lenguajes del mundo tienen innumerables formas de subordinación, conjunción, correlación, reciprocidad, reflexivos, posesivos, tiempos y casos, adjetivos y adverbios, infinitivos y gerundios, pero en la base de todo ello siempre subyace la predicación, mediante la cual algo se dice de otro algo. Todas las demás formas penden o se arremolinan en torno a la predicación. La predicación es el corazón de la sintaxis.

Bickerton añade un refinamiento más a su teoría lingüística: el sujeto y el predicado deben ser considerados no como palabras

1. E. Tugendhat subraya la importancia de la predicación en la metafísica de Aristóteles. Utiliza la frase de Aristóteles como título de su libro: *Ti kata tinos: Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg 1958, 5-6. Una versión anterior de mi capítulo 4 ha sido publicada como *Predication as Public Action*: Acta Philosophica: Rivista internationale di filosofia 14 (2005) 59-76.
2. D. Bickerton, *Language and Species*, 59.

sueltas, sino como frases explícitas o implícitas[3]. Esto es una postura muy interesante, e implica que incluso las palabras sueltas son combinaciones latentes, y por tanto, en principio, están estructuradas sintácticamente. Bickerton también dice que cada predicación puede provocar posteriores subdivisiones y subpredicaciones dentro de cada una de sus partes: estas articulaciones ulteriores dan lugar a la cascada jerárquica de frases tipo matrioska que constituye el lenguaje y la articulación racional. Él opina que «el patrón general» de la predicación «puede ser repetido en cualquier tipo de frase, y constituye, por decirlo de algún modo, el núcleo de la sintaxis universal»[4]. Y añade que «la distinción sujeto-predicado quizás sea la más básica del lenguaje»[5].

Nos proponemos estudiar de dónde viene la sintaxis y cómo se relaciona con la razón y con la persona humana. Para llevar a cabo este proyecto, nos centraremos en la predicación porque es la estructura y la acción sintáctica central. Empezaremos con algunos comentarios preliminares, y luego examinaremos dos explicaciones inadecuadas del origen de la predicación (y por tanto de la sintaxis), la kantiana y la biológica. Ambas nos servirán de contraste para presentar la descripción fenomenológica de Husserl sobre el modo en que la sintaxis surge del pensamiento pre-predicativo. Finalmente introduciré una modificación en el análisis de Husserl, que creo ofrece una mejor versión sobre los orígenes de la sintaxis. El objetivo de este capítulo es no solo clarificar la estructura formal de la sintaxis, sino mostrar cómo la sintaxis es tarea de la persona humana, del agente racional.

1. Tres campos para la sintaxis

En el último capítulo, hablamos sobre la estructura sintáctica de un modo más bien indiferenciado, pero ahora es el momento de distinguir tres dominios en los que la sintaxis tiene lugar: en el lenguaje, en los conceptos o proposiciones y en las cosas. Hay estructura gramatical en el lenguaje; hay estructura lógica en los

3. Bickerton desarrolla su teoría de «estructura de frases» en *Language and Species*, 59-65.
4. *Ibid.*, 61.
5. *Ibid.*, 97.

conceptos y proposiciones; y hay una estructura ontológica formal en las cosas que articulamos y nos presentamos a nosotros mismos y a otros. El ordenamiento gramatical del lenguaje se correlaciona con la estructura sintáctica de nuestros conceptos y proposiciones, y estos a su vez guardan correlación con algún tipo de estructura formal de las cosas. Tenemos, por tanto, tres campos: el lingüístico, el conceptual o proposicional y el ontológico, y en cada uno de ellos hay estructura y sintaxis. Al identificar estos tres dominios sigo a Husserl en su distinción entre sintaxis gramatical, apofansis formal y ontología formal[6].

Los tres dominios deben ser diferenciados el uno del otro, pero también están interrelacionados, y sus relaciones, las cuales son muy importantes filosóficamente, resultan difíciles de determinar. Sería útil contar con un artilugio lingüístico para designar cada uno de estos tres campos. Muchos autores, incluyendo Bickerton, utilizan la siguiente técnica: las unidades lingüísticas, las palabras, están designadas por medio de términos en cursiva; los conceptos y las proposiciones están designadas por medio de términos incluidos en entrecomillados sencillos; y las cosas están designadas por medio de términos sin marcador. Así, *leopardo* significa la palabra que es el nombre del animal; 'leopardo' significa el concepto; y leopardo significa el animal en sí. Una y la misma palabra –*leopardo*, 'leopardo' y leopardo– puede tener significado en estos tres modos distintos, y nosotros que leemos los textos que incorporan esta significación debemos desarrollar cierta flexibilidad si queremos interpretar correctamente lo que leemos. Supongamos que un hombre llamado Simón dice a algunas personas que un leopardo anda suelto por el vecindario y que deberían tener cuidado. Entonces, supongamos que le escribo: «Simón utilizó la palabra *leopardo* para advertir a todo el mundo de que había un leopardo en la zona, y su concepto de bestia, su 'leopardo', les llevó a tomar las precauciones apropiadas». Una palabra significa lo mismo desde tres ángulos diferentes: significa la cosa, su nombre y su concepto. Me adhiero a esta convención de texto normal, texto en cursiva, y entrecomillado

6. Cf. E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, The Hague 1969. Sobre la distinctión y definiciones de la apofántica formal y de la ontología formal, cf. §§2-3, pp. 19-25, y Appendix I.

simple, pero en alguna ocasión también utilizaré la cursiva para otros propósitos, como el de enfatizar.

Estas diferencias en el uso del término *leopardo* no se le muestran a Simón (el hombre de la historia) ni a ninguno de sus interlocutores. Todas esas personas están centradas en el leopardo que está merodeando a su alrededor. Las diferencias en el uso del término solo se le muestran a la persona que escribe esta oración y a nosotros que la leemos. Se le muestran a alguien que toma distancia de la situación descrita y de lo que se dice de ella, no a alguien que está involucrado en la situación, y esta nueva y más distante perspectiva debe ser tenida en cuenta cuando intentamos ofrecer una explicación filosófica de las diferencias entre los respectivos dominios –lenguaje, conceptos y cosas–. Estos cambios de perspectiva pueden parecer insignificantes porque no introducen ningún objeto nuevo en la situación; no ponen un elefante o un tigre, o un cazador con su rifle, u otro leopardo en el escenario, ni tampoco introducen ninguna palabra nueva; pero las perspectivas y sus cambios no son *simples* minucias. Instalan nuevas dimensiones, aunque no introduzcan nuevas cosas, y es precisamente la introducción de nuevas dimensiones lo que establece las diferencias entre cosas, conceptos y palabras, como ya veremos. Es en este laberinto que surge gracias a las dimensiones, perspectivas y cambios, donde emerge el problema filosófico, y solamente reconociendo estas diferencias en aspecto podemos solventar los problemas. No podemos resolver un problema filosófico introduciendo un nuevo objeto; solamente podemos hacerlo resolviendo una disputa dimensional.

Los tres dominios, el de la palabra, el concepto y la cosa, entran animadamente en juego cuando no estamos seguros de si algo de lo que estamos hablando realmente existe. Supongamos, por ejemplo, que no estamos seguros de que realmente haya una enfermedad como la paranoia. En este caso, como dice Bickerton, «puede que haya *paranoia* y 'paranoia', pero no paranoia»[7]. En otros casos es posible que sepamos con certeza que no existe correlato objetual, y podemos decir con seguridad, «Hay 'unicornios' y *unicornios*, pero no unicornios»[8]. En estos casos, hay una palabra y un concepto,

7. D. Bickerton, *Language and Species*, 33.
8. *Ibid.*

pero no hay cosa. ¿Cómo barajamos palabras, conceptos y cosas de manera que puedan darse fenómenos y diferenciaciones como esta? ¿Qué son las palabras, los conceptos y las cosas? ¿Cómo es posible que tengamos una palabra y un concepto de algo que no existe? Claramente, sin palabras y sin sintaxis nunca podríamos proponer cosas irreales como unicornios; asumo que los animales nunca refieren a cosas que saben que no existen. Pero, ¿cómo es posible que hagamos referencia a lo inexistente, y cómo se relaciona esto con la sintaxis? Estos son los asuntos que abordaremos a medida que vayamos avanzando, y son importantes para comprender lo que es la persona humana, el agente racional. De momento, nuestra pregunta sigue siendo, ¿de dónde procede la sintaxis?

2. Dos explicaciones inadecuadas de sintaxis: la kantiana y el innatismo biológico

Sabemos que Kant dice que las estructuras formales que posibilitan los juicios son simplemente parte del entendimiento. Estas estructuras están incorporadas a nuestro entendimiento y están disponibles antes de cualquier experiencia: son a priori. La experiencia las pone en activo. Organizan nuestra experiencia y la elevan a inteligibilidad. Los juicios que hacemos sobre el mundo son posibles gracias a la combinación de la percepción y de las categorías puras del entendimiento, que ordenan lo dado a la percepción y a la imaginación en un juicio. Kant plantea una deducción transcendental de los conceptos que se interpreta como la contribución del entendimiento a nuestra experiencia de las cosas. Las categorías del entendimiento confieren las estructuras formales de cantidad, calidad, relación y modalidad a nuestros juicios. Cada uno de estos epígrafes a su vez contiene tres categorías, hasta alcanzar un total de doce «conceptos puros originales de la síntesis que el entendimiento contiene en sí mismo a priori»[9]. Kant deduce estas estructuras o conceptos; obviamente, no podríamos experimentarlos directamente en sí mismos. En cambio, nosotros los filósofos razonando accedemos a ellos. Necesitamos postularlos porque, según Kant, el

9. I. Kant, *Critique of Pure Reason*, New York 1965, A 80, 113 (versión cast.: *Crítica de la razón pura*. Madrid 2011).

carácter necesario y universal que otorgan a nuestros juicios no hubiera podido ser causado de ninguna otra manera. La sintaxis lógica de las proposiciones, por tanto, surge de las estructuras a priori del entendimiento. Proceden de una fuente intelectual. Estamos hechos de sensibilidad y entendimiento, y la sintaxis proviene del entendimiento. De ello se sigue que la gramática de nuestras lenguas habladas expresan la sintaxis lógica de nuestros juicios. Kant no diría que *nacemos* con estas categorías a priori, porque nacer es un acontecimiento corpóreo, y para Kant la razón pertenece a otro dominio. Sin embargo, con afán de clasificar y comparar, ruego se me permita adoptar un término contemporáneo para poder referirme al planteamiento de Kant como innatismo kantiano. El término innatismo ha sido utilizado en referencia a las ideas innatas introducidas por Descartes y Leibniz, y estas ideas tampoco son corpóreas, así que puede que no esté tan fuera de lugar aplicar el mismo término a las categorías de Kant[10]. Son formas con las que estamos dotados en tanto que pertenecemos al reino de los fines.

En el otro extremo de Kant tenemos un tipo de innatismo biológico que apunta a las neurociencias y a la biología, e intenta descubrir los orígenes de la lógica y el pensamiento conceptual en las estructuras del cerebro. A su vez, estas estructuras son explicadas en función de nuestra dotación genética. Se dice que nuestros cerebros contienen una facultad innata para el lenguaje o un módulo de lenguaje. Aquí también nos encontramos con la apelación a un origen a priori, a formas que son dadas previas a la experiencia y al habla, pero en este caso el origen se localiza en el cuerpo y no en el entendimiento, en tanto que distinto del cuerpo. Este innatismo sostiene que el poder de generar estructuras formales está cableado en el cerebro. Por ejemplo, de Noam Chomsky se dice que ha postulado una «'facultad del lenguaje' activa, un 'órgano mental' biológicamente especificado» que «incorpora... los principios de la Gramática Universal»[11]. La razón por la que este innatismo tiene que postular una capacidad biológica interna se basa en «el argumento sobre la pobreza de estímulos»: «Hay elementos en nuestro inventario mental que no pueden explicarse mediante un modelo

10. Cf. F. Cowie, *What's Within? Nativism Reconsidered*, New York 1999, 7-12.
11. *Ibid.*, ix.

empírico... Porque no hay nada en la experiencia desde donde pudieran ser derivados»[12]. La gramática elemental fundamental de un lenguaje, la sintaxis básica que aplicamos al pensar, no puede ser explicada mediante las experiencias que un niño ha tenido de oraciones bien formadas. Los niños saben que ciertas combinaciones verbales son antigramaticales incluso antes de haberlas experimentado y antes de haberles enseñado que son formas inadmisibles. Espontáneamente saben que estas combinaciones son imposibles. Por tanto, tiene que haber algo innato en el organismo humano que permita reconocer que ciertas combinaciones recién experimentadas o recién compuestas son aceptables o inaceptables. El defensor del innatismo no sabe de dónde ha podido surgir dicha capacidad. No proviene de la experiencia ni de la enseñanza, de ahí que tenga que ser innata, y en cierta manera biológicamente innata, no brota de nuestro entendimiento, como Kant hubiera dicho. Por supuesto que los niños aprenden a hablar otros lenguajes, pero estas diferencias derivan de las variaciones locales de la Gramática Universal con la que cada ser humano nace. Nuestra capacidad para el lenguaje innato queda descrita como «el sustrato cognitivo interno que en interacción con nuestra experiencia lingüística nos capacita para aprender la gramática de nuestra lengua nativa»[13]. Ambas formas de innatismo, la kantiana y la biológica, explican la forma sintáctica como algo innato en nosotros, sea en el entendimiento o en nuestros cuerpos como origen de nuestras mentes.

3. ¿De dónde proviene la sintaxis? La respuesta de Husserl

Creo que en la fenomenología de Husserl podemos encontrar una solución mejor al origen de la sintaxis y la lógica que en las ofrecidas por el innatismo biológico y el kantiano. En esta sección presentaré la alternativa de Husserl y en la siguiente introduciré una importante modificación a su alternativa.

La explicación de Husserl para el origen de las estructuras formales está expresada más plenamente en su obra póstuma *Experience and Judgment*, pero lo esencial de su doctrina está presente

12. *Ibid.*, 32.
13. *Ibid.*, 241.

incluso en su primer escrito, *Logical Investigations*[14]. Él intenta mostrar cómo las estructuras formales, lógicas, del pensamiento surgen de la percepción; el subtítulo de *Experience and Judgment* es *Investigations in a Genealogy of Logic* [Investigaciones sobre una genealogía de la lógica]. La «genealogía» de la lógica se centra no en algo con lo que nacemos,, sino en el modo en el que la experiencia es transformada. Husserl describe el origen de la forma sintáctica de la siguiente manera.

Cuando percibimos un objeto, recorremos numerosos aspectos y perfiles: primero vemos la cosa de este lado y luego del otro; nos fijamos en el color; reparamos en su dureza o suavidad; damos vuelta a la cosa y vemos sus otros lados y aspectos, y así sucesivamente. En esta multitud de apariciones, sin embargo, estamos continuamente experimentando todos los aspectos y perfiles, todas las perspectivas, como siendo «del» mismo y único objeto. Las múltiples apariciones no son cuentas sueltas y separadas que siguen la una a la otra; están «hiladas» por la identidad que perdura en todas ellas. Como anota Husserl, «cada percepción individual de la serie es ya una percepción de la cosa. Si miro este libro por arriba o por abajo, por dentro o por fuera, siempre veo *este libro*. Siempre es una y la misma cosa»[15]. La identidad de la cosa está implícitamente presente en y a través de la multiplicidad. No nos fijamos en esta identidad; más bien, nos centramos en algún aspecto o perfil, pero todo ello es experimentado, no como fogonazos o pulsiones aisladas, sino como perteneciendo a una entidad singular. Como dice Husserl, «se lleva a cabo una identificación, pero no significa una identidad»[16]. La identidad nunca se manifiesta como uno de estos aspectos o perfiles; su manera de estar presente es más implícita, y sin embargo, sí se presenta verdaderamente. No sólo recibimos pinceladas de color en sucesión, sino el azul y el gris del objeto percibido en continuidad. De hecho, si nos topamos con disonancias en el proceso de nuestra experiencia –vi la cosa verde, y ahora la misma superficie

14. E. Husserl, *Logical Investigations*, New York 2001; Id., *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*, Evanston, IL 1973). El núcleo del análisis de Husserl en *Logical Investigations* se encuentra en Investigation VI, cap. 6: «Sensuous and Categorial Intuition». Cf. Id., *Experience and Judgment*, §24; §§47-57.
15. E. Husserl, *Logical Investigations*, 284.
16. *Ibid.*, 285.

se muestra azul–, las reconocemos como disonancias precisamente porque asumimos que todas las apariciones pertenecen a una y la misma cosa, y no puede mostrarse de esos modos divergentes si es que ha de continuar siendo identificable como tal. Si la cosa empieza a verse azul cuando no procede, es posible que nos acerquemos o que intentemos verla con una iluminación mejor[17].

Este tipo de percepción no exige sintaxis ni lógica. Es prelógica y precategorial: «En este caso la percepción se ha limitado a desplegarse, por así decir»[18]. Cualquier discrepancia –la pelota verde de repente se vuelve azul– es vivida como desarmonía y no como una contradicción explícita. Este tipo de experiencia prelógica, antepredicativa, es sin duda idónea para expresar el tipo de experiencia del protolenguaje. Ambas experiencias son continuas pero no formalmente estructuradas. Una impresión sigue a la otra, incluso cuando se trata del mismo y único objeto. Hilillos de «palabras» protolingüísticas como «pipí mamá», «arre burro», «nene caca» y «tren chuchú»[19] son la vocalización apropiada y conmensurada de la experiencia prelógica continua. Los diversos rasgos que indicamos no se distinguen radicalmente entre sí, ni tampoco está ninguno de estos rasgos explícitamente diferenciado y posteriormente identificado con el sujeto al que pertenece. Una impresión fluye hacia otra, y una «palabra» fluye hacia la siguiente. Tanto la percepción como el habla son precategoriales y presintácticas. Este es el tipo de experiencia y vocalización que tenemos antes del descubrimiento explícito de las cosas como sustancias, o sea, como sujetos de predicación[20].

17. La descripción de la percepción de color del texto se aplica a cuerpos inorgánicos. Andrew Parker describe cómo el color de las superficies animales cambia radicalmente cuando es visto desde diferentes ángulos; el mismo trozo puede parecer distinto cuando nos movemos alrededor del cuerpo del animal. Cf. A. Parker, *Seven Deadly Colors: The Genius of Nature's Palette and How it Eluded Darwin*, London 2005, 9, donde habla del intento de Monet de pintar aves de caza recién muertas: «Mientras Monet giraba en torno a los faisanes, había partes de sus cuerpos que de ser invisibles pasaban a ser claramente deslumbrantes. Los colores aparecerían y desaparecían –los pájaros se veían diferentes dependiendo de dónde se ubicara uno en la habitación–... ¿Cómo podía reproducir esto en su lienzo cuando sólo contaba con pigmentos que producen un *mismo* efecto al ser observados desde cualquier dirección?».

18. E. Husserl, *Logical Investigations*, 284-285.

19. D. Bickerton, *Language and Human Behavior*, Seattle 1995, 165; también cf. S. Pinker, *The Language Instinct: How The Mind Creates Language*, 33-39.292-293.

20. Tomo la frase «descubrimiento de las cosas» de W. R. Mann, *The Discovery of Things: Aristotle's 'Categories' and their Context*, Princeton, NJ 2000. Mann argumen-

Estas continuas percepciones pueden, no obstante, llegar a ser una plataforma para la constitución de la sintaxis y la lógica. Lo que sucede, según Husserl, es que la percepción continua se puede detener en el momento en el que un rasgo particular de la cosa capta y mantiene nuestra atención. Cuando esto ocurre, la identidad del objeto, así como la totalidad de todos los demás aspectos y perfiles, siguen estando en un segundo plano. En el momento en el que nos detenemos, aún no nos hemos trasladado a la categorialidad y a la lógica, pero estamos a punto de hacerlo; estamos a mitad de camino entre la percepción y el pensamiento. Se trata de un estado filosóficamente interesante. Sentimos que la forma está a punto de entrar en juego, pero aún no se ha presentado. El pensamiento está a punto de nacer, y la aserción a punto de pronunciarse.

El paso a la categorialidad y la sintaxis se da cuando volvemos a fijarnos en la identidad de la cosa; es ahora cuando nos ocupamos de la identidad y de la cosa en su totalidad (establecemos un sujeto, *S*, «la pelota»), y de nuevo prestamos atención al rasgo en cuestión –pongamos como ejemplo el color–, pero ahora lo tomamos explícitamente como una parte del todo (establecemos un predicado, *p*, «es verde»). Cuando hacemos esto, no solo tenemos más percepción continua de la cosa; no solo prolongamos la experiencia perceptual; más bien, disponemos ahora de un nuevo comienzo, un discreto ascenso hacia algo estructurado, hacia la proposición o el estado del asunto, «la pelota es verde». Hemos alcanzado algo que puede ser formalizado en estructura de *S* es *p*. Husserl así lo expone en las *Investigaciones lógicas*: «Seguro... que, en general, la aprehensión de un momento y de una parte en tanto que una parte del todo, y, en particular, la aprehensión de una nota sensible en tanto que nota, o

ta que Aristóteles «descubrió» la substancialidad de los objetos materiales, mientras que Anaxágoras dispersó las cosas en elementos y Platón las disolvió en ideas. Hablando de Anaxágoras, escribe: «Todos los casos que solemos interpretar como cambios realmente son instancias de la generación y corrupción de mezclas, en otras palabras, instancias que reordenan las cosas elementales, eternas. Y por tanto, no hay nada que la 'cosa' sea realmente. Lo que 'sea' solo *deviene*». Y luego, hablando de Platón, dice: «Me parece que Platón comparte esta visión de las cosas normales. Sin duda, como John Burnet anotó en 1914, 'una cosa particular *no es más* que el lugar común donde se reúnen un número de predicados, cada uno de los cuales es una forma inteligible'» (p. 125). Incluso en sus últimos diálogos Platón dice que «una cosa normal seguirá siendo nada en y por sí misma, será lo que sea por participación en otro algo» (p. 183). A estos asuntos lingüísticos y metafísicos nos dedicaremos en páginas posteriores.

de una forma sensible en tanto que forma, acusa actos claramente fundados....Con esto se habría abandonado, pues, la esfera de la 'sensibilidad' entrando en la del 'entendimiento'»[21]. Explícitamente engarzamos la característica en la cosa, el predicado en el sujeto, y ahora entramos en el juego de la inclusión y exclusión lógica, con todos sus refinamientos y complejidades sintácticas.

El todo sintácticamente estructurado está, por una parte, inmerso en la percepción y por tanto adherido a la cosa percibida, pero, por otro lado, también contiene una forma intelectual, sintáctica, que es desprendible de dicha experiencia particular y de dicho objeto particular; es una forma, una estructura de partes y todos, que podría ser lograda con cualquier otro objeto. La maniobra realizada con la pelota verde, la transición desde la percepción hasta la formación categorial, podría ser realizada con otras cosas además de la pelota verde: podría ser llevada a cabo con el árbol en flor, el paciente febril, el ladrón amenazante o incluso algo tan grande como la economía inflacionista o el ajetreado barrio de Brooklyn.

De este modo, al tomar conciencia de nuestra experiencia y actividad, nos hemos trasladado de la percepción a una opinión o posición articulada; hemos alcanzado algo que forma parte de la lógica y el ámbito de la razón. Hemos logrado formular una proposición o un significado, algo que puede ser comunicado y compartido como tal con otras personas (en contraste con la percepción, que no puede ser transmitida a otros). Hemos logrado algo que puede ser confirmado, negado, ajustado, llevado a mayor distinción, mostrado como vago y contradictorio, etc. Todos los asuntos relacionados con la lógica entran ahora en juego. Según Husserl, por tanto, la proposición o estado del asunto, en tanto que objeto categorial, no se da cuando nosotros le imponemos a la experiencia una forma a priori; más bien, emerge desde y dentro de la experiencia como una forma estructural de partes y todos. Surge en el modo en el que las cosas se nos presentan: pueden ser articuladas, sus todos y partes reorganizados y su forma estructural explicitada. Si las cosas no nos presentaran partes y todos, no podría ocurrir predicación y articulación sintáctica; la predicación se da entre nosotros y las cosas, no dentro de nuestra conciencia o dentro de un mundo subjetivo. La estructura formal *S*

21. E. Husserl, *Logical Investigations* II, 286.

es *p*, la red o matriz que surge en este intercambio, puede desprenderse de cualquier experiencia particular y cualquier estado de la cuestión, pero esto que se desprende es algo abstracto, una forma pura, algo que exige ser provisto de contenido.

Así es como Husserl describe la genealogía de la lógica y de la forma lógica. Él muestra cómo la lógica y las estructuras sintácticas surgen cuando las cosas se nos presentan. Somos relativamente pasivos cuando percibimos –pero incluso en la percepción hay una dimensión activa, puesto que tenemos que estar alerta, dirigir nuestra atención de este o aquel modo y percibir con atención–. Simplemente «estar despierto (*Waschein*)» es un logro cognitivo del ego[22]. Sin embargo, estamos mucho más activos, y activos de una nueva manera, cuando nos elevamos al nivel de la categorialidad, en el que articulamos un sujeto y predicado y los enunciamos públicamente en una oración. *Nosotros* estamos más involucrados. Constituimos algo más energéticamente, y tomamos una posición en la conversación humana, una posición de la cual somos responsables. En este punto, se establece una objetividad de nivel superior, que puede permanecer como «una perdurable posesión» (*ein bleibender Besitz*)[23]. Esta objetividad puede darse en esta situación y hacerse presente de nuevo en otras. Se convierte en una especie de propiedad o inmueble que puede ser transferido de un dueño a otro. Correlativamente, yo me mantengo activo en mi vida cognitiva y, por tanto, más real. Me convierto en algo así como un terrateniente (la percepción por sí sola nunca me hubiera permitido alcanzar este estatus); ahora tengo mis opiniones y he sido capaz de documentar cómo son las cosas, y estas opiniones pueden ser comunicadas a otros. Este estatus superior se alcanza mediante «las tomas de posesión activas del ego (*die aktiven Stellungnahmen des Ich*) en el acto del juicio predicativo»[24].

22. Cf. E. Husserl, *Experience and Judgment*, §17, p. 79. El título de esta sección es «Affection and the turning toward of the ego. Receptivity as the lowest level of the activity of the ego» [La afección y su giro hacia el ego. La receptividad como el nivel ínfimo de la actividad del ego].

23. *Ibid.*, §47, p. 199.

24. *Ibid.*, §66, p. 273. Si recordamos que uno de los significados de la palabra griega *ousia* es propiedad o inmueble, vemos cuan similar la metafísica de la sustancia (*ousia*) de Aristóteles es al análisis del juicio de Husserl. Incluso en inglés la palabra *substance* puede significar propiedades inmuebles.

La forma lógica, o la estructura sintáctica, no tiene que surgir de poderes innatos de nuestro cerebro, ni tampoco tiene que proceder de estructuras a priori de la mente. Surge mediante un enriquecimiento de la percepción, una elevación de la percepción al pensamiento, por medio de un nuevo modo en el que las cosas se nos hacen presentes. Por supuesto, las estructuras neurológicas son condición necesaria para que esto suceda, pero estas estructuras neuronales no nos suministran el patrón que imponemos sobre las cosas que estamos experimentando.

Hemos seguido la descripción de Husserl sobre el modo en el que la experiencia antepredicativa se transforma en predicación, por medio de un agente racional y responsable. Me gustaría hacer un comentario sobre la relación entre la descripción de Husserl sobre la genealogía de la predicación y los apuntes de Bickerton sobre la importancia central de la predicación en la sintaxis. Al comienzo de este capítulo citamos a Bickerton diciendo que la predicación es el «acto más básico» de la sintaxis. El logro fundamental del habla articulada es decir algo sobre algo; toda otra estructura sintáctica depende de esta aserción fundamental. Si no hubiera predicación, tampoco existiría el resto de los patrones intricados de la sintaxis. Acabamos de ver como Husserl describe cómo emerge la predicación a partir de la percepción; el libro en el que ofrece el análisis más extenso de esta transición se titula *Experience and Judgment* [Experiencia y Juicio], y el juicio en cuestión es la predicación. Describe cómo los juicios surgen de la experiencia. Lo que quiero defender en este momento es que la estructura de predicación es en sí un brillante ejemplo de la jerárquica e imbricada arquitectura de matrioska que Bickerton define como la principal característica estructural de la sintaxis. No es cierto que dicha estructura comience solamente después de la predicación, que solamente se dé cuando una frase predicativa o una proposición se inserta en otra. Esto sucede ya en la propia predicación. Incluso en la más sencilla de las predicaciones, la relación entre un sujeto simple y un predicado simple expresados por un sustantivo simple y un verbo, seguiríamos teniendo el acoplamiento característico de la inteligente estructura de partes y todos que constituye la sintaxis, porque tendríamos al sujeto (la pelota) siendo tomado como el discreto todo dentro del cual el predicado (ser verde) está siendo engarzado. Inversamente, si el

predicado fuera el centro de atención, quizás nos gustaría decir que el sujeto está siendo subsumido por el predicado, pero en este caso también el juicio sería un ejemplo de jerarquía sintáctica. Incluso una predicación simple es un fecundo jardín de formas labrado por la inteligencia, no una mota en la jungla del protolenguaje. Por fin las cosas toman forma, la sintaxis queda introducida, la lógica entra en juego, la consistencia y la contradicción tienen importancia, los elementos quedan registrados, la comunicación a distancia se hace posible, la presencia y la ausencia pasan a ser dimensiones explícitas de lo que experimentamos, y nosotros emergemos como hablantes que no solo podemos articular una situación, sino también dar el paso a declararnos a nosotros mismos. Debido a lo que hacemos cuando articulamos cosas podemos decir que *nosotros* lo hemos hecho, que *nosotros* hemos llevado a cabo o estamos llevando a cabo una declaración sobre el modo en que las cosas son.

4. Una variación sobre el análisis de Husserl

La descripción de Husserl sobre la constitución del juicio o la predicación tiene la ventaja de relacionar el sujeto cognoscente directamente con el objeto conocido. Cuando predicamos, además de reorganizar nuestras representaciones mentales de las cosas, permitimos que las cosas mismas, las cosas dadas a la percepción, aparezcan bajo un modo nuevo, mejor estructurado y articulado.

Sin embargo, creo que el análisis de Husserl puede mejorarse en un aspecto importante. Creo que su análisis del modo en que la lógica emerge de la experiencia es un gran avance para el pensamiento filosófico, pero creo también que su descripción no toma lo suficientemente en cuenta la intersubjetividad. Describe la articulación categorial como si fuera hecha por una mente solitaria, que percibe primero un objeto bajo múltiples apariciones y luego asciende a la forma categorial a medida que articula y reconoce partes y todos en las cosas. Esta descripción es correcta hasta donde alcanza, pero sería más adecuada si tomara en cuenta el hecho de que nuestras palabras habladas, así como la meditada articulación asociada con ellas, ocurre primero y principalmente entre interlocutores. En lugar de describir la intuición categorial como algo que mi mente consigue, deberíamos describirla como algo que el hablante hace

para un oyente. Las estructuras formales de la lógica surgen entre dos (o más) personas, no lo hacen primariamente en la mente de una persona individual por sí sola[25]. Estas estructuras surgen en las cosas en tanto que son presentadas por y entre hablante y oyente. Ahí es donde se ubica la genealogía de la lógica.

Husserl representa el avance respecto del innatismo kantiano y biológico porque «publicita» la tarea de la mente y la forma lógica: las describe como ocurriendo no dentro de una conciencia privada, sino entre la persona y la cosa conocida. Me gustaría intensificar esta publicidad. La forma lógica surge no solo entre la mente y el objeto, sino también entre dos (o más) personas que articulan el objeto en común. Lo hacen mediante el uso de lenguaje sintácticamente estructurado.

Digamos que dos personas están percibiendo uno y el mismo objeto mediante múltiples apariciones que cada uno disfruta desde su propia perspectiva. Entonces, una de las personas llama la atención de la otra (así como la suya propia) y hace que se fijen en el objeto como un todo, en su identidad. Nombra el objeto y establece una referencia, para la otra persona así como para sí mismo. Al usar un nombre, prepara el objeto como sujeto, como la cosa que va a ser articulada. Luego, utiliza otro término, el predicado, para llamar la atención del interlocutor hacia otro aspecto del objeto. Al conjuntar los términos sujeto y predicado mediante los recursos que su lenguaje le proporciona, al emparejar las palabras, el hablante revela a su interlocutor el hecho de que, por ejemplo, la placa de acero es fría. Él muestra este hecho. Esta articulación puede que sea un dato nuevo y hasta ahora desconocido tanto para el hablante como para el oyente. Si se trata de algo que registra cuidadosamente, y no de la mera repetición de una opinión que el hablante viene barajando desde hace ya tiempo, entonces el acero está siendo revelado como algo frío tanto para el hablante como para el oyente. Es indudable que el hablante piensa sobre este hecho. Su constitución de la situación se

25. Husserl reconoce el papel de otros hablantes y de la conversación al comienzo de las *Investigaciones Lógicas*, cuando introduce el fenómeno de la expresión lingüística en Investigación I, §§5-10, pero no hace uso de esta dimensión cuando describe la categorialidad en Investigación VI, Capítulo 6, §§40-52. La predicación y el juicio han sido separados en algunas versiones modernas de la lógica. Cf. W. M. Martin, *Theories of Judgment: Psychology, Logic, Phenomenology*, New York 2006. El resultado es que el juicio queda más alejado de su contexto dialógico.

lleva a cabo de la misma manera descrita por Husserl. El hablante, sin embargo, «instala» categorialidad en la experiencia y el objeto no solo para sí, sino también para la otra persona, y quizás principalmente para la otra persona. Lo hace pronunciando un enunciado como «esta placa de acero está muy fría» y este enunciado singular sirve simultáneamente como revelación para el oyente y revelación para el hablante. El flujo de palabras, habladas por uno y escuchadas por el otro, permite que dos mentes articulen el mismo objeto categorial, el estar frío del acero.

La estructura formal de sujeto y predicado (*S* es *p*) surge, por tanto, debido a que el hablante primero enfoca la mente del oyente sobre el objeto íntegro en su identidad como algo que ha de ser articulado, y después, en una parte o aspecto del objeto de manera que los empareja. La estructura formal surge entre el hablante y el oyente. Esta articulación es una acción pública mediada por el lenguaje que disponen las personas que participan en la conversación, con los giros especiales que dicho lenguaje proporciona. Tanto el hablante como el oyente están pensando en el medio de las palabras, y están pensando sobre la cosa que está siendo articulada, no sobre palabras y conceptos. Esta explicación descarta la necesidad que proponen los innatistas biológicos de postular un cableado de patrones formales de sintaxis en el cerebro. La sintaxis de palabras y conceptos no surge porque el hablante y el oyente traen consigo una matriz formal de origen cerebral a su experiencia o a su lenguaje. Al contrario, surge porque dos personas pueden estar tan relacionadas en torno a un objeto dado que una de ellas puede dirigir la atención hacia el objeto en su totalidad y luego fijar la atención de ambos en una característica de dicho objeto. Estas dos actividades se llevan a cabo en el exterior, y la forma es algo que pertenece primero y principalmente a la cosa que está siendo el blanco de las dos actividades. Todo este proceso se forja en el dominio público. Es tan público como un saludo o un voto emitido en una elección o el acto de señalar algo. Es conducta formada categorialmente, y revela un objetivo formado categorialmente; no es simple conciencia formada categóricamente. Obviamente, esta explicación difiere de la de Kant, que, aunque no recurrió a fundamentos biológicos de la sintaxis, sí lo hizo a formas racionales prefabricadas que preceden a la experiencia. Las formas lógicas que surgen aquí no están pre-

confeccionadas en la mente. Esta explicación también difiere de la de Husserl, porque mi propuesta para la génesis de las estructuras formales arranca en un contexto intersubjetivo, y no parte de la mente individual que asciende de la percepción a la estructura lógica. El espacio de la razón es un espacio público.

5. Los hablantes predican el uno para el otro

Mi propuesta es que puede haber sujetos y predicados, puede haber predicación, «el núcleo mismo de la sintaxis», porque, mediante el uso de las palabras, un objeto puede ser traído ante un hablante y un oyente como objeto de referencia, y un aspecto de dicho objeto puede quedar diferenciado y registrado en él. Puede haber predicación porque podemos interaccionar de diversas maneras, no porque nuestras mentes o cerebros funcionan en privado o de manera orgánica. El carácter público de la predicación está ya presente en la etimología del término en latín. La palabra *praedicare*, que significa «hacerlo saber, proclamar, declarar», está compuesta por el adverbio o preposición *prae*, «ante, frente a, en vista de», y el verbo *dicare*, «mostrar, indicar»[26]. Predicar es dejar que algo se muestre frente a una audiencia, y cuando esto se hace, como suele hacerse normalmente, en el medio de las palabras, consiste en hablar sobre algo «ante» otros. El término *praedicare* también significa hacer mención de algo de manera especial, así el término moderno *predicado* puede también significar una mención honorable, como en alemán, cuando un vino reserva lleva el apelativo «Qualitätswein mit Prädikat». En este espíritu, tal vez queramos decir de alguien que «ha recibido su predicado» o «recibido su sentencia» [traducción literal de *has gotten his predicate*] cuando ha destacado por realizar algo espectacular, sea grandioso o insensato. Revelaciones como esta no ocurren en soledad.

Lo que mi análisis recoge del análisis de Husserl es el hecho de que los objetos categoriales se basan en objetos perceptuales precategoriales, y también el hecho de que las estructuras de partes y todos en la actividad categorial son diferentes de las de la percepción.

26. *Oxford Latin Dictionary*, ad loc. *Praedicare*, anunciar formalmente y públicamente; es distinto a *praedicere*, predecir o vaticinar.

Los dos tipos de estructuras están relacionados, y lo categorial, que es discreto y claramente identificable, es una elevación ulterior de lo perceptual, que es continuo y borroso en sus límites. Suscribiría todo lo que dice Husserl, pero lo situaría más abiertamente en un contexto intersubjetivo, y mantendría que la formación categorial, el ascenso a la lógica, no es el resultado de una mente a solas, sino de una mente trabajando con otra, de una persona trabajando con otra, y haciéndolo en público. La actividad categorial es realmente sencilla: el hablante se fija en el objeto como un todo, y entonces dirige su atención hacia un aspecto o rasgo del objeto. Las dos «llamadas de atención» no están separadas la una de la otra; la primera es una preparación para la segunda, y la segunda queda subsumida en la primera. Cuando un hablante pronuncia un nombre de cualquier tipo, el oyente espera lo que viene a continuación, lo que se va a decir sobre la cosa nombrada. Nombrar el sujeto genera expectación; no es una declaración discreta, aislada e independiente. Así, el término para el predicado tampoco es aislado, solitario e independiente; está vinculado al sujeto incluso cuando ha sido diferenciado, y el acoplamiento de los dos constituye una aserción o juicio. El juicio es la resultante de este ejercicio de dos pasos entre hablante y oyente en relación al objeto.

Podemos aislar la forma que surge en esta transacción; podemos aislar *S* es *p* de esta situación. Esta forma puede aplicarse a muchas otras situaciones. Puede hacerlo no porque el cerebro tenga un patrón innato que se activa una y otra vez, ni tampoco porque nuestra razón esté dotada de formas a priori a través de las cuales se canalizan todas nuestras experiencias, sino porque este hablante –y cualquier otro hablante humano, cualquier persona– puede realizar la misma maniobra en otra situación: cualquier hablante puede conjuntamente con su oyente enfocar la mente hacia un objeto en general y hacia una de las características de dicho objeto. La forma sintáctica es como la piel que se desecha o el caparazón que se elimina, siempre y cuando haya sido abstraída a partir un número de actuaciones inteligentes y públicas de este tipo. Es verdad que la forma de juicio, *S* es *p*, pertenece a la situación que sale a la luz o a la proposición que se obtiene, pero le pertenece en tanto que se revela en esta doble acción de primero alcanzar la cosa (estableciendo la *S*) y luego caracterizarla (estableciendo la *p*). La forma de juicio

es así de elemental en nuestro pensamiento, porque esta acción es el tipo más sencillo de manifestación que un hablante puede realizar para otro, no porque nuestros cerebros o mentes estén estructurados de cierta manera. Es el primer movimiento en el juego conversacional y perfila la fisiología de nuestro cerebro y de nuestro sistema nervioso. Además, el juego conversacional puede llevarse a cabo con las cosas a las que nos referimos porque las cosas ciertamente se presentan como todos y partes, como sujetos con características. La ontología de las cosas posibilita que nuestra habla y nuestro lenguaje entren en el juego conversacional.

Ahora bien, alguien podría preguntar, ¿acaso no realiza cada persona la articulación categorial en su mente? ¿Acaso no lleva a cabo, en la privacidad e inmanencia de su propio pensamiento, la apercepción o aprehensión que tanto Husserl como Kant dicen que sucede cuando la razón «informa» a la percepción y la eleva al dominio del pensamiento? Si esta acción sucede en cada una de nuestras mentes, ¿acaso no exige ser explicada psicológica o incluso neurológicamente? ¿Acaso no es cierto que esta acción sucede primero en cada una de nuestras mentes y luego se proyecta hacia afuera? La debilidad de esta objeción debería ser evidente. Si la transición de la percepción al pensamiento ocurre en privado y en la inmanencia, entonces la comunicación sería imposible. ¿Cómo podríamos establecer un mundo en común? Por el contrario, comenzamos con lo público, y la aparente conquista psicológica o mental del pensamiento aislado realmente consiste en la internalización de lo que en origen y principalmente es una actividad pública. De hecho, nos movemos desde fuera hacia adentro, y no a la inversa. No nos movemos desde la soledad y la interioridad hacia lo público. Cualquier pensamiento privado, cualquier intuición personal y solitaria –y obviamente estas cosas existen– deriva de o se prepara para una actuación pública. Es la sombra de lo que hacemos en público. El pensamiento solitario es conversación internalizada. Tenemos la tendencia a pensar que el habla es pensamiento pronunciado («pensar en alto»), pero deberíamos pensar que el pensamiento silencioso es habla sin voz[27]. La actuación pública es la dominante y paradigmática; no es el síntoma de algo enteramente labrado en nuestro

27. Mi agradecimiento a Zachary Foreman por esta formulación.

interior. Por supuesto que tenemos que pensar; por supuesto que tenemos que alcanzar la articulación categorial asociada a las palabras que hablamos o escuchamos. No nos comportamos de manera meramente conductista. Pero la mente y el pensamiento son principalmente públicos, no privados, y por supuesto que pueden ser activados no solo por dos, sino por muchos hablantes.

La forma predicativa procede originariamente de la interacción entre hablante y oyente, y no del cerebro. Estamos dispuestos a interactuar con otras personas, y en esa interacción una persona se refiere a una entidad y luego saca algo de ella. Es esta interacción o acoplamiento de enfoques, casi semejante a los procedimientos y la documentación legal, la que instala la forma sintáctica. Sin el ejercicio público del lenguaje, el cerebro no generaría rendimientos lógicos. Incluso el protolenguaje ha de ser enseñado. Sin interacciones y la impresión que estas interacciones producen en nuestro organismo psíquico, el ser humano solo sería capaz de dar respuestas de lo más elementales a estímulos. Incluso la contradicción es principalmente una cosa pública. Es verdad que una proposición puede contradecir a otra, pero la forma paradigmática de la contra*dicción* ocurre cuando un hablante dice algo que anula lo que otro ha dicho.

6. La confirmación: los niños y el significado de las palabras

Para confirmar esta afirmación sobre el origen intersubjetivo del lenguaje y la sintaxis, voy a recurrir a un libro del psicólogo Paul Bloom, titulado *How Children Learn the Meaning of Words*[28]. El libro versa sobre palabras y nombres, es decir, sobre semántica, y no principalmente sobre sintaxis, pero lo que expone se puede aplicar al habla sintácticamente estructurada y al protolenguaje.

Bloom argumenta en contra de una de las teorías ampliamente aceptadas sobre el modo en que los niños aprenden los nombres. Él observa que a menudo se cree que los nombres se aprenden simplemente por asociación con las cosas que designan. Según este punto de vista, el niño se acostumbra a escuchar un sonido particular cuando aparece un objeto particular, y de repente o gradualmente el sonido se convierte en el nombre del objeto: «Entonces, los niños

28. P. Bloom, *How Children Learn the Meaning of Words*, Cambridge, MA 2000.

aprenden el significado de *conejo* porque la palabra es usada cuando están observando o pensando en conejos»[29]. Pero, según Bloom, las palabras no se aprenden de ese modo; al contrario, el niño debe experimentar que el sonido es usado por otra persona para nombrar el objeto. El niño tiene que caer en la cuenta de que tras la palabra reside la referencia intencional de otra persona. El niño no solo experimenta la palabra y la cosa; experimenta a otra persona usando la palabra para designar la cosa. Sin esta mediación de otra persona, los sonidos no serían tomados como palabras.

El aprendizaje original de las palabras es, por tanto, intersubjetivo. La dimensión de las palabras implica la dimensión de otras personas y las iniciativas cognitivas que adoptan. El sonido es interpretado como nombre solo dentro de este contexto más amplio. Cuando se pronuncia una palabra, «los niños pequeños harán la conexión sólo si tienen la garantía de creer que se trata de un acto de nombrar –y para ello, el hablante debe estar presente–»[30]. La necesidad de una referencia intencional prevalece incluso en situaciones altamente artificiales. Bloom describe experimentos en los que un robot interactúa al azar con niños, mediante pitidos y destellos de luz. Incluso si la cosa no tiene rostro, «en todo caso los bebés persiguen su 'mirada' (la orientación de la parte frontal reactiva del robot) y lo tratan como si fuera una persona. Pero no lo hacen si... [el] robot deja de interactuar con ellos de manera significativa»[31]. El simple sonido emitido con un objeto no será tomado como nombre de dicho objeto. El contexto íntegro para aprender cómo utilizar nombres implica a otro hablante que es quien determina la situación mediante la introducción de palabras, y es esta presencia de este otro hablante y su intencionalidad la que introduce la dimensión de nombrar. El elemento decisivo es la interacción entre personas.

Asimismo, el niño no solamente mira y escucha a medida que se introducen las palabras; el niño empieza a usar las palabras él mismo. No solo reconoce al otro hablante, sino que se da cuenta de que él también es un hablante y puede participar en los intercambios verbales. El niño entra en la conversación humana, y en este sentido él es distinto a otros animales que no son miembros de la

29. *Ibid.*, 56. Bloom titula esta sección «El niño asociativo».
30. *Ibid.*, 64.
31. *Ibid.*, 62.

comunidad racional de agentes. Como dice Bloom, «algunos perros van a donde su amo cuando son llamados, pero ningún perro hace la inferencia de que si produjera el mismo sonido su amo correría obedientemente hacia él»[32]. Bloom cita a Michael Tomasello diciendo que «los niños utilizan símbolos mientras que otros primates usan signos», y parafrasea su conclusión sobre primates: «No se comunican sobre otras entidades; no *refieren*»[33]. Es cierto que algunos animales sienten que otros están fijándose en algo –como dice el experto en neurociencias William Calvin, «los monos son bastante buenos captando lo que otro está mirando»[34]–, pero no sienten que otros están refiriéndose a algo para decir algo sobre ello. Incluso apuntar con el dedo les plantea un problema; los chimpancés salvajes «nunca muestran, ofrecen o señalan con el dedo objetos a otros chimpancés», y aunque se les pueda enseñar «a apuntar para dirigir a sus entrenadores hacia la comida, nunca terminan de coger el truco del todo; cuando ven a alguien apuntar, se quedan desconcertados»[35]. Apuntar es una versión más corporal de referir: cuando apuntas algo, esperas que se diga o se haga algo al respecto; apuntar, como referir, conduce a la otra persona a responder: «¿Sí? ¿Qué pasa?». La otra persona espera el predicado (desde luego una persona es alguien que *puede* esperar un predicado). Espera que se diga algo sobre el algo que ha sido captado. Cuando el niño empieza a apuntar con el dedo y luego a simbolizar se introduce en la actividad de establecer una referencia y de acoplar un predicado en el referente; se inicia en la predicación categorial, en el uso de la sintaxis en el habla en reciprocidad con otros hablantes.

Lo que Bloom dice sobre el aprendizaje de las palabras puede aplicarse al protolenguaje así como al lenguaje. Los niños necesitan una reserva de protonombres antes de que la sintaxis surja; el habla de los menores de dos años es un tipo de identificación juguetona de las cosas, a la espera de la combinatoria reglada de la gramática y la sintaxis. Y cuando empieza la sintaxis, lo que sucede no es simplemente la activación de un sistema neurológico más complejo, sino un ejercicio entre un hablante y un oyente: el niño de repente cae en

32. *Ibid.*, 74.
33. *Ibid.*, 85.
34. W. H. Calvin - D. Bickerton, *Lingua ex Machina*, 119.
35. P. Bloom, *How Children Learn the Meaning of Words*, 85.

la cuenta de que el hablante puede codificar una situación –aislando un referente y destacando una característica– y de que él puede hacer lo mismo. Él también puede hacerse con la situación mediante el lenguaje. Este ascenso hacia la sintaxis también libera al niño de estar limitado a su entorno. Ahora puede hacer enunciados sobre lo ausente, y puede entrar en juego el pensamiento *off-line*. Sin duda, una vez que el niño forma parte de estos intercambios verbales, se puede distinguir como hablante respecto de sus interlocutores, y el escenario está listo para que se mencione a sí mismo precisamente en tanto que participando en la actividad categorial de la que ahora forma parte, es decir, el escenario está preparado para que haga uso declarativo de la primera persona del pronombre personal.

Las personas que se comunican en pidgin ya están usando estructuras sintácticas en sus lenguas nativas y se han constituido y declarado a sí mismas como hablantes, de ahí que se impacienten al tener que comunicarse con lenguaje infantil; son conscientes de que las cosas formales son posibles y saben que con este modo infantil de hablar están retrocediendo a modos más primitivos de comunicación. Pero una vez que el pidgin se convierte en criollo, nace una nueva especie de lenguaje, y con ello disponen de todos los recursos esenciales del habla: «Para cuando los niños alcanzan los cuatro años, dominan prácticamente toda la fonología, sintaxis y morfología que llegarán a conocer, al menos de su primer idioma»[36].

7. La ética de la predicación

El uso del lenguaje, el uso de las palabras, nombres y estructuras sintácticas es inherentemente intersubjetivo, y la predicación ocurre no cuando imponemos categorías del entendimiento sobre la experiencia, ni cuando la facultad del lenguaje llega a activarse, ni cuando nuestra propia experiencia progresa desde la percepción hacia el juicio, sino cuando los hablantes atraen la atención sobre cosas y establecen referencias para la audiencia y para ellos mismos, y luego determinan rasgos de aquella cosa que ha sido aislada. La referencia intencional es esencial tanto para las palabras como para la sintaxis, y ocurre recíprocamente entre hablantes y oyentes.

36. *Ibid.*, 12.

En el presente desarrollo, hemos hecho hincapié en el hablante, que es quien lidera al oyente hacia la intelección, pero la acción del oyente es igualmente intersubjetiva. El oyente tiene que poner cierta confianza elemental en el hablante para despertar a la racionalidad, para captar la referencia y lo que de ella se dice. Esta confianza es especialmente necesaria en los estadios iniciales de nuestra vida intelectual, cuando la sintonía con la mente del otro que se expresa conforma las capacidades de nuestra propia mente, y cuando el trauma y el temor pueden introducir una desconfianza que puede deformar de por vida el modo en el que el mundo se nos va a aparecer. Aunque suframos dichas heridas, cabe la posibilidad de recuperarse; quizás más adelante en la vida, nuestra propia energía cognitiva, o tal vez la generosidad curativa de otros logre sanar nuestro mermado poder de revelación, pero sin duda los remedios son necesarios. La capacidad de volver a captar la mirada de alguien es un ingrediente esencial para poder llegar a observar detenidamente las cosas y articularlas. Los «ojos brillantes y bestiales» de niños salvajes no han recibido la preparación adecuada para iniciarse en el pensamiento lingüístico, para permitir que la verdad de las cosas se les muestre[37]. Dichos ojos no son lo suficientemente receptivos como para permitir un acceso a la conversación.

La sinceridad que yace en el fondo de nuestro propio pensamiento, el impulso responsable hacia la evidencia, se cultiva en este intercambio elemental con otros. Cuando los seres humanos revelan algo, no actúan como zánganos, o como máquinas impersonales, o como llaneros solitarios. Ellos mismos están imbricados en relaciones con otros, y su pensamiento sintáctico empieza en estas relaciones, con toda la fuerza emotiva, las ansiedades y adhesiones que se producen. Cuando entramos en el dominio de la razón, no flotamos en una especie de universo aislado que nos posiciona más allá de las relaciones humanas. Hay una ética de la revelación; tenemos que querer ser lógicos para otros y para nosotros mismos, y este querer puede ser cultivado o bien de un mo-

37. La frase es de T. M. Luhrmann, *The Call of the Wild*: Times Literary Supplement (January 25, 2002), comentario de M. Newton, *Savage Girls and Wild Boys: A History of Feral Children*, London 2002. También cf. C. Maclean, *The Wolf Children*, New York 1977.

do virtuoso, o bien de un modo vicioso. En el mundo intelectual, damos y recibimos, igual que sucede en el mundo más práctico, e incluso podemos afirmar que ofrecemos a otros la habilidad de saber, al ayudarles a llevar este poder a un estado saludablemente activo, en el que se encontrarán deseosos de poner de manifiesto la verdad de las cosas. Se genera un tipo especial de amistad y justicia en nuestras conquistas cognitivas.

Bernard Williams, en su libro *Truth and Truthfulness*, describe dos modos en los que ejercitamos responsabilidad moral en tanto que hablantes[38]. Cuando yo te digo algo a ti, primero se supone que no estoy mintiendo, y segundo, se supone que yo he tomado los pasos adecuados para estar lo suficientemente cierto de lo que te estoy diciendo. Cualquier discurso implica lo que William llama las dos «virtudes» de lo verdadero, sinceridad y exactitud[39]. No es suficiente que yo diga la verdad: debo haber hecho lo necesario para descubrir las cosas de las que hablo, y cosas diferentes requieren tipos diferentes de evidencia. Mi uso del declarativo en primera persona –«yo sé...», «yo sospecho...»– es una expresión explícita de esta declaración implícita. Es más fácil ver esta dimensión ética del pensamiento humano si reparamos en que original y esencialmente la predicación tiene lugar entre personas, y no en una mente solitaria que impone su lógica a la experiencia. Me gustaría dar un paso más que William y hablar sobre la raíz común detrás de la sinceridad y la exactitud. Esta fuente común es la veracidad, un concepto que fue introducido al final del capítulo 1: es el deseo elemental de verdad que se muestra de estas dos maneras, en ser honesto en lo que decimos a otros y en tener cuidado en lo que revelamos. Cuando somos verdaderos, no solo ejercitamos nuestra veracidad, sino que generosamente ayudamos a otros a desarrollar la suya.

La dimensión ética de la predicación puede mostrarse mediante un bonito sinónimo que Michael Oakeshott aplica a *juicio*. Él utiliza la palabra *veredicto*[40]. Su etimología en latín es *vere dictum*, «algo declarado con verdad». *Veredicto*, como *juicio*, significa la resolución de una deliberación judicial, y obviamente nombra un

38. Cf. B. Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, NJ 2002.
39. *Ibid.*, 11.84-148.
40. M. Oakshott, *On Human Conduct*, Oxford 1975, 2.

evento público, no sólo un acto mental interno. Connota algo definitivo que puede ser anunciado a otros y formar parte de un todo. Un veredicto, al igual que un juicio, proclama cómo está caracterizada una entidad dada. Connota pormenorizada atención y honesta declaración, y también evalúa la cosa sobre la cual decide: determina hasta qué punto la cosa alcanza lo que debería ser.

5
LA RAZÓN EN TANTO QUE PÚBLICA
LAS CITAS

Obtenemos algunas ventajas filosóficas si consideramos que la sintaxis se origina en un intercambio intersubjetivo, no en una operación realizada por y en una mente individual.

1. CUATRO VENTAJAS DE ACEPTAR LA SINTAXIS COMO INTERSUBJETIVA

Ante todo, partimos de un realismo obvio en el uso del lenguaje. Evitamos el problema del egocentrismo. El lenguaje se constituye entre dos (o más) hablantes, y ambos hablantes están hablando sobre una cosa que se les presenta en común. Su conversación concentra las mentes de los dos, primero, en la cosa como un todo, y luego en algunos atributos que articulan de la cosa. Precisamente en esta doble revelación llevada a cabo entre hablante y oyente es donde la cosa se manifiesta como substancia: como aquello que se presenta en sí y a través de un rasgo, y también como aquello que posee una estructura esencial, algo que le pertenece en sí, en contraste con cosas que le pertenecen accidentalmente. La cosa se muestra, en términos aristotélicos, como sustrato y como «lo que es que esta cosa sea», los dos significados fundamentales de substancia[1]. Aclararemos estas dos dimensiones de las cosas cuando examinemos el contenido del habla.

1. Cf. Aristóteles, *Metafísica* VII, 3. Aristóteles comienza presentando cuatro significados de *ousia*, pero más adelante dos de ellas pasan a ser las más importantes: sustrato y el «lo que había de ser» o la esencia de una cosa. También cf. Aristóteles, *Metafísica* V, 8, donde los cuatro significados de nuevo pasan a ser dos.

Los hablantes, por tanto, no actúan de acuerdo con sus propias representaciones mentales, sino de acuerdo con la cosa que se presentan el uno al otro, con la cosa que tienen en común. Las representaciones mentales son filosóficamente una trampa mortal; si partes de ellas, nunca se llega a dar un paso adelante. Nos encierran en un aislamiento subjetivo. El planteamiento intersubjetivo que hemos adoptado evita la noción de representación mental, porque de inmediato las palabras son intercambiadas entre dos personas para referirse a cosas y para formular juicios según sus todos y partes. Cada persona queda rescatada del solipsismo por su interlocutor y cada cual se sitúa en presencia directa del objeto, porque la cosa es conocida por ambos como habiendo sido presentada no solo a una de las dos personas, sino también a la otra, o a cualquiera que pueda estar escuchando la conversación o que sea convocado más adelante. Debido a que dos mentes son las que originariamente articulan la cosa conjuntamente, el significado de las palabras usadas no puede ser un significado mental privado. Solo puede referirse a la cosa que se conoce.

De todos modos, aún persiste el problema de cómo explicar los conceptos dentro de este marco intersubjetivo. Bickerton, al igual que muchos expertos en ciencias cognitivas, a menudo se refiere a representaciones mentales o conceptos como aquello que nos es inmediatamente dado. Yo creo que, a pesar de su excelente tratamiento de la sintaxis, en este punto es presa de una confusión filosófica. Por ejemplo, cuando habla sobre lo que hacen las palabras, escribe: «Sirven para dirigir tu mente hacia algún aspecto de la realidad –o más bien, debería decir, de la imagen de realidad que llevas contigo en tu cerebro–»[2] (debería haberse quedado con la primera alternativa). También dice que «todo lo que nosotros u otras criaturas percibimos es una representación, y en ningún sentido la desnuda realidad en sí misma», y mantiene que los impactos en la retina son transformados en información que es transferida electroquímicamente a la corteza visual, «donde se reconstituye automáticamente para ofrecer un simulacro bastante preciso, pero no siempre completo, de lo que hay a nuestro alrededor»[3]. Creo que

2. W. H. Calvin - D. Bickerton, *Lingua ex Machina*, 15.
3. D. Bickerton, *Language and Species*, 17.

esta descripción de la percepción y de la representación mental es claramente inadecuada; me ocuparé de esta cuestión más adelante, ahora simplemente dejo anotada la afirmación de que la primera ventaja de mi comprensión intersubjetiva de la sintaxis es el realismo en el uso de las palabras.

La segunda ventaja es que no estamos obligados a introducir la dimensión comunicativa en el uso de las palabras. La dimensión comunicativa ya está ahí desde el principio. No habría ni palabras ni sintaxis si las personas no estuvieran revelándose cosas entre sí. Usamos nombres para identificar cosas para otras personas y la sintaxis es una articulación hecha con y para estas personas. No se trata de que en el principio formulemos juicios de manera privada, que adquiramos fragmentos de conocimiento en nuestra mente y afirmemos ciertas situaciones, y solo posteriormente intentemos transferir ese conocimiento a las mentes de otras personas. No habría articulación sintáctica de las cosas, los conceptos o el lenguaje para nosotros si no habláramos los unos con los otros; el lenguaje no es una cosa psicológica, sino pública. Tanto la sintaxis como el significado de las palabras nos vienen por intercambio público. Pensar en solitario es un tipo de conversación que está posibilitado por el lenguaje.

Ciertamente, una vez que se establece el lenguaje, habrá casos en los que alcancemos intuiciones en privado basadas en el lenguaje, sin la ayuda de un interlocutor inmediato, pero estos logros en solitario derivan completamente del lenguaje aprendido en situaciones públicas. Lo que sucede en el pensamiento privado es que tiramos del intercambio público con sus estructuras formales y lo interiorizamos. La intuición solitaria no es la condición normal, no es el paradigma. Decir que las intuiciones y juicios se alcanzan primero de manera privada y luego se comunican a otros sería como decir que primero llevamos a cabo un saludo en nuestras mentes, y que esta acción interna es el saludo real, el auténtico (porque es el saludo que llevamos «en nuestros corazones»); el saludo que posteriormente hacemos con un brazo y una mano, en presencia de la persona que merece ser saludada, sería solo una expresión pública del saludo real de nuestras mentes. Esta interpretación interna de los saludos es obviamente falsa, y también lo es la interpretación análoga del uso de las palabras.

En tercer lugar, el planteamiento intersubjetivo de la sintaxis nos traslada directamente sin problemas hacia el uso declarativo de la primera persona en singular. Si la sintaxis surge cuando un hablante «empaqueta» una situación para entregársela a otro al haber elevado la situación al nivel categorial, entonces el hablante también emerge en dicho contexto como el agente, el responsable de haberlo hecho; emerge como *este* hablante frente a *aquel* hablante. Y ¿qué ha logrado exactamente con esta actuación? Ha ejecutado una revelación, ha puesto algo de manifiesto responsablemente. Ha actuado como un agente de la verdad. Lo que ha revelado es algo que tienen en común, pero es *él* quien lo ha revelado, y al oyente y a cualquier observador no le queda más remedio que constatar el ejercicio racional de dicho hablante. Pueden incluso poner en cuestión lo que ha dicho y pedirle que justifique lo que ha dicho. Si es apropiado, el hablante podrá y querrá declararse como la persona que ha llevado a cabo dicho compromiso particular con la verdad. Al hablar, no ha intervenido en el mundo de manera corporal: no ha cortado un árbol o apilado un montón de rocas (aunque *haya* emitido sonidos); simplemente ha revelado algo dentro del marco permitido por la gramática y la sintaxis lógica, y este tipo de actuación es propia de personas, de agentes racionales.

El hablante, además, no ha hecho nada inusual que ocurra muy de vez en cuando; las personas están constantemente revelando cosas; la actividad se ha venido realizando a lo largo de la milenaria historia de lo que Michael Oakeshott denomina la conversación humana: «Como seres humanos civilizados, somos los herederos, no de una disquisición sobre nosotros mismos y el mundo, ni de un acervo de información acumulada, sino de una conversación que se inició en los bosques primevos, que se extendió y que en el transcurso de los siglos viene siendo articulada cada vez mejor. Es una conversación que sigue dándose tanto en el dominio público como dentro de cada uno de nosotros»[4]. Oakeshott dice que a través de nuestra educación «aprendemos a identificar las voces», es decir, nos volvemos capaces de discernir quién se declara a sí mismo en el discurso y cuáles son los diversos modos

4. M. Oakeshott, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, en Id., *Rationalism in Politics*, Indianapolis, IN ²1991, 490-491.

en los que lo puede hacer, y también aprendemos cuándo y cómo intervenir en la discusión nosotros mismos; aprendemos a «distinguir los momentos adecuados para intervenir..., y adquirimos los hábitos intelectuales y morales apropiados para la conversación». Este intercambio humano nos sitúa, junto con lo que hacemos y decimos, en la comunidad humana o reino de los fines: «Y es esta conversación la que, al final, sitúa y caracteriza cada actividad y declaración humana». Es decir, la conversación nos alberga a nosotros y a todas nuestras palabras en la supra-esfera de su sintaxis y esto supera a cualquier otra hazaña humana: «Esta conversación no es solo la conquista más excelsa de la humanidad, sino también la que con mayor solidez se mantiene». La conversación actúa como conservante de las revelaciones humanas: hay innumerables manifestaciones guardadas en nuestros libros y registros, y muchas más que consuetudinariamente se han asentado en nuestras creencias comunes, pero todas ellas son el sedimento de actos de revelación que han constituido la tradición humana. Cada una de estas revelaciones, no importa lo trivial que parezca, es de carácter moral. Si se realiza honestamente, es un triunfo de la veracidad, emblema de la persona humana.

En cuarto lugar, este planteamiento intersubjetivo de la sintaxis permite enriquecer los contenidos de la lógica formal. Tradicionalmente, la lógica formal incluye solamente esos elementos que son condición previa para los valores de verdad. Frege, por ejemplo, excluye de la lógica rasgos como la concesión, la cual se expresa con una palabra como *sin embargo*. Dice que este rasgo pertenece al color (*Färbung*), el olor (*Duft*), la iluminación (*Beleuchtung*) o el temple (*Stimmung*) de un enunciado, porque solo afecta a una reacción subjetiva y no tiene impacto sobre la verdad o la consistencia lógica[5]. Así, si yo fuera a decirle a alguien: «Paulina vino por la mañana. Sin embargo, se marchó pronto por la tarde», la formalización lógica de este enunciado reduciría el sin *embargo* a un simple *y*, a una sencilla conjunción, debido a que el *sin embargo* no afectaría el

5. Cf. G. Frege, *Thoughts*, en B. McGuinness (ed.), *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, New York 1984, 356-357; Id., *A Brief Survey of My Logical Doctrines*, en Hans Hermes e. a. (eds.), *Posthumous Writings*, Chicago 1979, 197. Michael Dummett critica a Frege en este tema; cf. M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, London 1973, 83-89.

valor de verdad de los dos enunciados y su combinación. El enunciado, en lo que concierne a la verdad y a la forma lógica, quedaría resumido en: «Paulina vino por la mañana. Se marchó pronto por la tarde». Pero parece que con esta reducción se ha perdido algo; hay un componente del significado original que ha sido eliminado en la simplificación. Lo que se ha perdido es el sentido de expectación que la primera oración produce en el oyente –si Paulina vino temprano por la mañana, era de esperar que se quedara un rato– y el *sin embargo* cancela dicha anticipación. La conjunción adversativa implica el sentido: «Tú esperabas que se quedara más tiempo, pero no lo hizo; se marchó pronto por la tarde».

Esta dimensión del enunciado original puede quedar eximida si consideramos que los juicios son simples combinaciones de conceptos que se presentan a la mente individual, combinaciones que pueden ser verificadas y testadas en cuanto a su consistencia. Pero si el enunciado se produce entre dos hablantes, las expectativas del oyente y la actitud del hablante hacia el oyente no pueden ser desestimadas. Debemos tomarlas en consideración tanto en nuestro discurso como en nuestra verificación. El adverbio *además* sería otro ejemplo. En la lógica formal sin más, no hay que tomarlo en consideración para averiguar el valor de verdad del enunciado, pero en la lógica entre interlocutores sí. «Aunque creas que hemos terminado, de hecho, aún hay más». En la oración «Erik ganó el partido; además, lo ganó por muchos puntos», el hablante no solo constata dos hechos; el segundo no es simplemente un hecho más, sino un énfasis que se le añade al primero, y dicho énfasis solo tiene sentido entre interlocutores no en el simple despliegue independiente de enunciados. Al tener en cuenta la dimensión intersubjetiva de la sintaxis entran en juego más tipos de operadores lógicos. Las complejidades de la gramática –proposiciones subordinadas, frases preposicionales, inversión del orden, cada cual con su propio acento y matiz– son modos en los que ajustamos la presentación de las cosas para beneficio de aquellos a los que se les manifiestan por medio de lo que decimos. Hay una melodía de la sintaxis que realza la revelación. El lenguaje no es un simple código que hay que descifrar.

2. Recapitulación

Una oración larga y complicada, e incluso cualquier proposición que expresa algo, exhiben forma sintáctica. El acoplamiento jerárquico típico de la sintaxis se realiza mediante proposiciones subordinadas, formas verbales de múltiples argumentos, adverbios y adjetivos, frases preposicionales, conjunciones y disyunciones. Las frases anidan en otras frases, y sin embargo toda esta complejidad se sintetiza en un enunciado con principio y fin. Pero la complejidad puede ir mucho más allá de la oración individual o la proposición. Un párrafo o un argumento, incluso un texto largo o una extensa conversación, son conjuntos complejos acoplados jerárquicamente. La intricada estructura de un libro, por ejemplo, tiene juicios que se engarzan en párrafos, párrafos que se albergan en capítulos, y capítulos que anidan en secciones, y todo esto se encuentra inserto en el libro como un todo, el cual a su vez se sitúa junto a otros libros, y al lado de constituciones políticas, leyes, contratos, instrucciones, mensajes y un largo etcétera, y todas estas entidades lingüísticas están finalmente acogidas en la conversación de la humanidad. No existe límite predeterminado para la complejidad que puede alcanzar. Sin embargo, regresando de lo más complejo a lo más elemental, incluso la predicación más simple compuesta de sujeto y predicado es también un todo sintáctico con su estructura jerárquica de nichos. Todos estos productos de la razón son cualitativamente diferentes del ritmo aburrido y continuo del protolenguaje, que, como Bickerton observa, es «interminable y monótonamente desestructurado y analíticamente displicente»[6]. La discreta articulación de la inteligencia cabalga sobre las olas de la percepción continua y la verbalización protolingüística, pero se eleva hacia el mundo energizante de las estructuras sintácticas.

Los intricados patrones sintácticos del habla están sazonados con usos declarativos de pronombres personales en primera persona. La persona que articula las cosas y las situaciones también señala intermitentemente su propia presencia y su responsabilidad como aquel que realiza la articulación y alcanza el veredicto. No solo codifica la situación, sino que también se manifiesta a sí mismo

6. D. Bickerton, *Language and Human Behavior*, 51.

en su discurso como la persona responsable de dicha codificación, según la modalidad apropiada para ese enunciado particular. No solo dice: «Tenemos que cambiar nuestra estrategia y obtener más apoyo de las granjas industriales», sino que también dice: «Pienso [o sé o sospecho] que tenemos que cambiar nuestra estrategia y empezar a obtener más apoyo de las granjas industriales». El hablante dirige la atención hacia sí precisamente en tanto que hablando y juzgando, en tanto que agente de la verdad en acto. Lo hace, además, como respuesta a otras personas que toman posiciones frente a la suya, a veces de acuerdo, a veces en desacuerdo. Aunque los individuos sean los que lanzan una propuesta, cuando se trata de dirimir la verdad del asunto, es la propuesta en sí la que en última instancia genera asentimiento; los hablantes, oyentes y observadores son llevados por la verdad de las cosas dichas, no simplemente por la autoridad del que las dice, aunque a veces el único modo en el que podemos alcanzar la verdad de las cosas sea reconociendo provisionalmente la autoridad del que juzgamos que sabe y es honesto en sus declaraciones[7].

3. Un ejemplo especial de forma sintáctica: las citas

Un ejemplo particularmente importante del ordenado encaje que encontramos en la sintaxis se da en el fenómeno de las citas. Dentro del vasto universo de argumentos, proposiciones, enunciados y formas del habla, nos encontramos con frases en las que las palabras no son las del hablante que organiza su discurso, sino las palabras y articulaciones de otro hablante que está siendo traído al discurso. Estructuralmente, una cita se acopla al discurso: se coloca dentro de un enunciado más amplio, pero no es lo mismo que una proposición subordinada ordinaria. Lo que le es propio es el hecho de que aunque sea hablada por mí, lo es en tanto que enunciada por otra persona. Permito que alguien tome las riendas de mi voz y hable a través de mí. Yo como hablante que cita me convierto en algo similar a un ventrílocuo, o, para ser más exactos, lo inverso de un ventrílocuo:

7. Yves R. Simon desarrolla el tipo de autoridad que entra en juego en referencia a asuntos cognitivos en oposición a asuntos prácticos. Él llama a esto la autoridad del testigo. Cf. Y. R. Simon, *A General Theory of Authority*, Notre Dame, IN 1980, 84-131.

mientras que un ventrílocuo proyecta su propio discurso en boca de un muñeco, yo, la persona que cita, permito que el discurso de otra persona se haga real en mi propia boca. Me convierto, en cierta manera, en el muñeco de otra persona, y lo hago precisamente como un hablante activo y no como una marioneta de madera. Cito activamente a otro. El poder de citar es una forma eminente de racionalidad, un ejercicio particularmente refinado de estructura sintáctica, pues no solo articula una situación formando un todo categorial, sino que, dentro de la articulación, introduce otra estructura que no es propia del hablante, sino una segmentación, una actualización de partes y todos que ha sido realizada por otra persona bajo otro punto de vista. Este acoplamiento de lo que ha sido dado a otra mente y articulado por ella dentro del discurso que expresa mi propia mente es una forma particularmente sofisticada de engarce. Dentro del mundo tal y como se me aparece a mí, acojo una parte del mundo tal y como se le aparece a otra persona. Otros animales no se citan mutuamente; el ladrido de un perro es esencialmente suyo, nunca la verbalización de lo emitido por otro perro. Topper nunca podrá decirnos lo que Brandy ha ladrado.

Además, la modalidad del pasaje citado puede ser distinta de la modalidad que el hablante presente le atribuye. Puedo citar un enunciado de alguien a quien no creo; puedo decir: «Nesk dice que Jon tiene neumonía, pero yo creo que no». En esta cita presento una perspectiva que es de otra persona, no la mía, pero también difiero con respecto a la verdad de dicha perspectiva, y lo digo; presento lo que creo que no es el caso. Engarzo dentro de mi propio discurso no solo un enunciado pronunciado por otra persona, sino una declaración que no haría yo. Distingo no solo mi mente de la mente de la persona citada, sino también el valor de verdad de lo que dice la otra persona del valor de verdad de lo que yo digo. Esta complejidad en la presentación y la diferenciación nunca hubiera podido lograrse sin la forma sintáctica y la especial jerarquía que posibilita en el discurso.

No se puede citar en protolenguaje. Como hemos podido observar anteriormente, una frase como «cocina Mike» puede querer decir que Mike debería cocinar, que es la cocina de Mike o que Mike sabe cocinar o muchas otras cosas. Las «frases» protolingüísticas están tan poco determinadas, tan ligadas a la situación en la que

son pronunciadas, y tan atadas a las apetencias del hablante que las verbaliza que cuando son repetidas más adelante, su valor de verdad o incluso su significado apenas pueden reproducirse. Repetirlas en otro contexto se parece menos a una cita que a la imitación de una risilla tonta o un gemido. Estas frases no articulan una situación como estado objetivo de un asunto; así pues, no pueden ser repetidas como si lo hicieran en otro contexto discursivo. Supongamos que el «hablante» que intentó citarlas solo habla en protolenguaje; ¿cómo podría mostrar que «lo que viene después» debe ser interpretado como cita y no como continuación de su propia verbalización? Si nosotros que hablamos en lenguaje sintáctico intentamos citar a alguien hablando en protolenguaje, contamos con una enorme ventaja gracias a la estructura de nuestro discurso; de hecho, las *frases* protolingüísticas utilizadas están subrepticiamente insertas en la ordenada jerarquía de nuestro discurso; se presentan como la rama pobre de la familia en la montería que anualmente celebramos en la finca. Pero intentemos citar con los recursos del protolenguaje e intentemos citar a alguien que también habla protolenguaje; nos encontraremos con que los dos elementos más importantes del lenguaje no están disponibles. No tendríamos los recursos estructurales para albergar frases (cómo poder decir que la frase citada no es una continuación de nuestro discurso continuo) ni dispondríamos del recurso de desplazamiento, o sea, de ser capaz de referirnos explícitamente a las cosas en su ausencia (cómo poder decir que lo que viene a continuación manifiesta una parte del mundo que no nos está siendo dada ni a nosotros ni a nuestros interlocutores). Estas deficiencias del protolenguaje en cuestión de citas muestran, por contraste, las características especiales del lenguaje y su poder de citar.

Citar en el discurso es como pintar un cuadro de otro cuadro. Cuando se cita, sintácticamente se envuelve una parte del mundo (yo digo: «Andrea dice...») y sintácticamente dentro de tal envoltorio yo hago un hueco para otra articulación, para otro paquetito (este: «Jim está enfermo»). Dentro del mundo que a mí se me presenta introduzco una parte del mundo tal como se le aparece a otra persona, y lo afirmo como tal, en tanto que se le aparece a otro dativo.

¿Cómo se relaciona el citar con los declarativos? Citar es lo contrario a declarar. En los declarativos nos apropiamos de lo que hemos dicho y nos hacemos responsables por haberlo dicho, pero

cuando citamos nos desapropiamos de lo que estamos a punto de decir –sugerimos que «la frase que viene a continuación *no* representa necesariamente mi convicción; fue *ella* quien la dijo»– y asignamos la responsabilidad de su articulación a otra persona, a quien identificamos más o menos, y hacemos todo ello mientras somos *nosotros* quienes pronunciamos las palabras en cuestión y articulamos el estado del asunto al que se refieren. Nosotros, sin duda, al citar nos podemos declarar llevándolo a cabo. Podemos decir: «Yo *sé* que Nesk dijo que Jon tenía neumonía». Podemos hacernos explícitamente responsables de recoger la cita en nuestro propio discurso y de presentar a Nesk como una hablante a la que el mundo se le muestra de un modo específico (con Jon afectado de neumonía).

Obviamente no hay controversia con que el hablante que cita pueda hacer uso de un declarativo; pero ¿qué pasa con el hablante al que cita? ¿Puede haber un elemento declarativo en lo que se dice de él? Si digo: «Sé que Greta piensa que los mercados van a subir», ¿es el término «Greta piensa» o un sustituto como «ella piensa» lo que está siendo usado informativamente? Ciertamente, no hay problema en decir que está siendo usado informativamente. Podría estar transmitiendo lo que Greta piensa, simplemente relatando un hecho sobre ella y el mundo en el que habita. Pero tal vez esta no sea una interpretación suficiente; quizás haya algo más en todo ello. Tal vez quede un remanente de sus declaraciones en lo que yo digo sobre ella, si es que la presento como un agente activo de la verdad. Tal vez le preste algo de poder declarativo cuando la cito seriamente. Está claro que no es ella misma la que se está declarando a través de mi discurso, pero tal vez yo estoy permitiendo que ella lleve a cabo una especie de resucitar de su declaración, si es que interpreto su enunciado seriamente, como manifestación de la verdad que ella realmente se apropió en otro tiempo y otro lugar. Nuestro uso del lenguaje es tan complejo en su estructura que no solo las palabras de otras personas, sino incluso sus manifestaciones del mundo y las apropiaciones de dichas revelaciones pueden ser conducidas hacia una especie de vida cognitiva en mí mientras hablo, si es que cito lo que dicen y piensan. De esta manera, Homero puede volver a la vida de nuevo, y también Platón y Aristóteles, Séneca, San Agustín, Shakespeare, Milton y Samuel Johnson, e incluso alguien desconocido para nosotros que hace mil años escribió

una carta que estamos leyendo y citando en este momento. Esto es lo que significa tener una mente y ser persona, animal racional: que nuestros pensamientos pueden recobrar vida, y que se puede hacer eco de nosotros mismos en las mentes y discursos de otros. La vida humana es intelectual y biológica. Todo ello es posible gracias a las estructuras sintácticas y al tipo de vida en el que dichas estructuras nos instalan. Un declarativo en tercera persona dentro de una cita es obviamente distinto de un declarativo en primera persona, pero ambos pertenecen a la misma categoría lingüística.

Para aclarar la categoría a la que pertenecen, recordemos los cuatro niveles del habla que explicamos en el capítulo 3: primero, el nivel prelingüístico o protolingüístico; segundo, el uso estándar de las palabras para articular algo del mundo; tercero, el declarativo en primera persona; y cuarto, el nivel filosófico del lenguaje. El nivel declarativo es aquel en el que nos apropiamos lo que articulamos en el segundo nivel, y claro está que solo podemos apropiarnos lo que nosotros hemos afirmado o afirmamos. Pero también podemos reflejar la apropiación de otra persona, y lo hacemos cuando la citamos. Ese otro hablante se manifestó como persona cuando enunció –y quizás también se apropió en su primera persona– lo que a él le pareció el mundo, y ahora le reflejamos en dicho acto; pero lo hacemos como personas, y por tanto engarzamos en nuestro discurso y declaración el discurso y la declaración de la otra persona. Supongamos que decimos: «Sé que James dudó de que fuera a nevar este fin de semana». El dudar de James ha podido ser declarado o no por James mismo en la situación original, pero tanto él como su dudar ahora cobran vida en mi discurso, y también lo hace la situación respecto a la que él duda (si nevará el fin de semana); la situación se articula mediante una doble recepción dentro de mi discurso. De hecho, sin dicha situación no habría nada que articular para los hablantes y por tanto no habría espacio lógico para los hablantes y sus declarativos. Esta situación anida en mi discurso como apareciéndosele a otra persona distinta de mí. Como persona que realiza la cita, no solo puedo considerar y presentar el estado articulado del asunto del que James es responsable de haber sacado a la luz; también puedo considerar y presentar, a mis interlocutores presentes, la actividad de James como agente de la verdad. Puedo reflejar sus declaraciones y las actividades que esas declaraciones conllevan.

4. Un ejemplo de cita tomada de la Antigüedad

Este revivir de la mente de otra persona en la mente del hablante contemporáneo se pone de manifiesto de manera vívida y matizada en una biografía sobre San Agustín, escrita por su coetáneo Posidio, obispo de Calama[8]. Al final de la biografía, Posidio escribe sobre la muerte de Agustín y reflexiona sobre sus logros. Dice que Agustín dejó tras de sí no solo un considerable número de clérigos y muchos monasterios, sino también bibliotecas enteras llenas de sus escritos, que rendirían testimonio de quién fue. En estos escritos, Posidio dice que Agustín continuará viviendo y siendo hallado por los fieles: *in his semper vivere a fidelibus invenitur*. Entonces, cita un pareado de un desconocido poeta secular. Este poeta había dejado instrucciones para que fuera enterrado en un lugar público con el siguiente epitafio:

Vivere post obitum vatem vis nosse viator,
quod legis ecce loquor, vox tua nempe mea est.

Viajero, sepa que el poeta vive más allá de la muerte;
Lo que lee, aquí lo hablo; pues su voz es verdaderamente la mía.

El paseante lee el epitafio, probablemente en alto, y el poeta muerto toma posesión de dicha voz viva para recobrar vida. No son simplemente los sonidos que el poeta compuso lo que revive, sino lo que es aún más importante sus pensamientos, el modo en el que el mundo se le apareció, el estado de las cosas que registra. Mediante las palabras escritas y leídas, el mundo se le revela al viajero del mismo modo en el que se le reveló al poeta, así pues la mente y la actividad mental del poeta siguen funcionando en la actividad mental de otra persona, incluso después de su muerte.

En la biografía, Posidio sigue diciendo que la vida de Agustín y sus virtudes sobresalientes se ponen de manifiesto en sus escritos. La persona que lea sus obras lo verá, y obtendrá gran beneficio de ello. Pero dice que un beneficio aún mayor les ha sido otorgado a aquellos que, como en su caso, tuvieron la oportunidad de escuchar y ver a Agustín en presencia real, hablando en la iglesia. Posidio termina rogando a sus propios lectores –*qui haec scripta legetis*–

8. Posidio, *Vita Sancti Aurelii Agustini* (PL 32, 64).

que se unan a él en agradecimiento y bendición a Dios por haber recibido el entendimiento para formular estas cosas en la biografía de Agustín, con el objeto de registrarlas «para el conocimiento de los hombres tanto presentes como ausentes, los de ahora y los del futuro» (*ut haec in notitiam et praesentium et absentium praesentis temporis et futuri hominum*)[9]. El lenguaje, con su estructura jerárquica, abarca lo presente y lo ausente.

Posidio, por tanto, habla a sus lectores e imita al poeta que desea recobrar la vida en la mente de aquellos que leen su epitafio. El pareado de este poeta innombrado esta imbricado en el texto de Posidio, y lo que el poeta transmite a sus lectores está imbricado dentro del discurso que Posidio nos dirige a nosotros sus lectores. Este anidamiento, este poder jerárquico del lenguaje, no es solo una cuestión de frases verbales, sino de hablantes y oyentes también. A modo de conclusión, Posidio guía nuestra atención al hecho de que su propio escrito se extiende sobre la presencia y la ausencia, lo contemporáneo y lo futuro (el futuro que es nuestro presente, a medida que leemos sus palabras, ahora que él también forma parte del pasado). Como Posidio es cristiano, termina su biografía con la petición de que oremos con él y por él (*et mecum ac pro me oretis*), para que él también pueda imitar al hombre con el que convivió casi cuarenta años «sin ninguna amarga distensión en absoluto» (*absque amara ulla dissensione*), y para que tal vez pueda, con Agustín, disfrutar de la promesa de Dios todopoderoso. Esta conclusión escatológica engloba el contexto más amplio que Posidio es capaz de concebir.

Pero la matrioska sintáctica no queda ahí, es capaz de albergar más dimensiones, pues yo ahora en mi escritura, y usted lector en su lectura, estamos teniendo en cuenta el texto de Posidio y el pareado del poeta desconocido, y el biógrafo y el poeta en tanto que personas. Ellos y sus textos están engarzados en mi discurso y el texto que usted lee, y al estar yo ahora mismo haciendo uso del declarativo para hablar de mi escrito, mi contexto es por el momento el más dominante y el más concreto. Cuando usted a su vez lea esto, será su contexto el que se sitúe por delante del mío. Escribir y leer pueden ser versiones intensamente privadas de la conversación hu-

9. Posidio, *Vita Sancti Agustini* (PL 32, 65). El pasaje de poesía que uso aquí fue utilizado por T. Prufer, *A Reading of Augustine's Confessions, Book X*, en Id., *Recapitulations: Essays in Philosophy*, Washington, DC 1993, 27.

mana, pero no deberíamos olvidar su origen y dimensión pública. En estos múltiples e intricados modos, nuestras mentes comparten cosas con las mentes de otros, y nuestras declaraciones nunca son absolutas, nunca aisladas e independientes de declaraciones y articulaciones que han sido realizadas en el pasado o que serán llevadas a cabo por otros en el futuro. Nada de lo que pensamos se da sin un elemento de recapitulación[10]. He aquí la complejidad que puede desarrollarse a partir de las simples predicaciones que originariamente ocurren entre dos mentes. Como personas humanas, somos deudoras de vida racional a aquellos que han compartido sus pensamientos con nosotros, a aquellos que han compartido el modo en el que el mundo se les apareció.

Y finalmente, toda esta compleja sintaxis experimenta un giro especial, pues no solo leemos y citamos a otras personas; también pensamos filosóficamente sobre ellas. Los filósofos tomamos especial distancia cuando observamos estas citas y declaraciones. Examinamos todo, personas, actividades, y lo que revelan, desde un punto de vista filosófico, y logramos machihembrar todo ello de una manera aún más peculiar.

10. Cf. T. Prufer, *Recapitulations*. Me parece que «recapitulación» es una categoría más apropiada que «hermenéutica» o «interpretación» cuando nos referimos al pensamiento de una persona o una época en tanto que recobra vida en otra. *Hermenéutica* según se usa en el lenguaje moderno tiene demasiada carga epistemológica. *Recapitulación* es una palabra fresca y connota actividades públicas y acción sintáctica. Recapitular es repetir, mas también seleccionar, resumir y jerarquizar distinguiendo lo más y lo menos importante. Colocamos el viejo material en nuevos capítulos o títulos, *capitula*. Sumar es computar y por tanto presentar un entendimiento del asunto; este aspecto de la computación se expresa con la frase «eso no funciona», que se usa cuando algo no tiene sentido, no encaja. Cuando hay que recapitular algo, es obvio que ese algo sigue presente en la recapitulación, pero también que ha sido reducido, reorganizado e inevitablemente recortado. Por contraste, cuando hay que interpretar algo, podemos dudar de que ese algo haya sobrevivido a la interpretación. Podemos sospechar que se ha perdido en el camino y disuelto bajo diversas perspectivas. Un texto no se puede perder si lo recapitulamos, pero obviamente al recapitular no solo se repite. Por ejemplo, creo que es más perspicaz decir que en este libro he recapitulado la obra de Bickerton en vez de decir que la he interpretado. Finalmente, sería interesante comparar el concepto de recapitulación con el concepto de versión reducida de Michael Oakeshott, que se ocupa de la adaptación de tradiciones y formas políticas. Cf. M. Oakeshott, *Political Education*, en *Rationalism in Politics*, 55: «Si... la manera inglesa de hacer política ha de ser trasplantada a otra parte del mundo, antes de empaquetarla y exportarla tal vez sea apropiado que primero se implante una versión de algo llamado 'democracia'».

6
SEÑALES GRAMATICALES Y VERACIDAD

Hemos mostrado cómo la racionalidad humana se revela en la composición sintáctica que los seres humanos introducen en su discurso. La sintaxis ocurre de manera más palpable en la concatenación de palabras habladas o escritas. Cuando sucede en el habla, en el uso del lenguaje, se le llama gramática. Pero la sintaxis también está presente en los significados, conceptos y proposiciones que están relacionados con las palabras, y en este caso, puede denominarse gramática lógica o sintaxis lógica. Finalmente, la sintaxis se da en las cosas que se nos aparecen: cuando yo articulo un árbol en flor, distingo entre el árbol y su florecimiento, la cosa y su característica, y los compongo en un todo formulado. El árbol se manifiesta o presenta en su todo y sus partes. Aquí estaríamos hablando de sintaxis ontológica o de las relaciones formales entre una cosa y sus varios atributos[1]. Ya he mencionado anteriormente que el más problemático de los tres campos de la sintaxis es el de los significados, conceptos y proposiciones, y ahora reitero mi promesa de explicar más adelante en qué consiste dicho dominio[2].

Lo que voy a examinar en este capítulo es el modo especial en el que la gramática del habla se relaciona con las habilidades cognitivas del hablante y del oyente. En capítulos previos discutimos sobre las diversas partes del habla y mostramos cómo la gramática nos permite engarzar unas frases dentro de otras y organizarlas jerárqui-

1. Husserl habla de ontología formal que describe como «una ontología (una teoría a priori de los objetos) formal que se relaciona con los modos puros de cualquier-lo que sea». Examina el «*Ableitungsgestalte des Etwas überhaupt*». Cf. E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, The Hague 1969, §24, pp. 77-78.

2. El asunto será tratado más adelante, en los capítulos 8, 10 y 11.

camente. Todo ello estaba relacionado con el contenido de nuestro discurso, con lo que se dice y se revela. Ahora nos fijamos en la actividad del decir y revelar, en los actos del hablante y del oyente.

A primera vista, quizás parezca que cuando hacemos esta transición, pasar de lo que se dice y se revela a las actividades de decir y revelar, nos desplazamos de la gramática y la lógica a la psicología, puesto que ahora nos dedicaremos a observar las acciones mentales, las actuaciones psíquicas de los hablantes y oyentes. Y si realmente damos un giro hacia lo psicológico, el peligro está en caer presa del psicologismo, que reduce las estrictas leyes de la lógica a laxas leyes empíricas de hábitos y actuaciones mentales. Pero podemos evitar este riesgo y despistar al psicologismo. De hecho, espero que la discusión de este tema clarifique la perpleja relación entre lógica y psicología, asunto que John MacNamara refleja en el título de su libro llamado *A Border Dispute*[3].

1. CÓMO DESIGNA LA GRAMÁTICA LOS ACTOS DE PENSAR DEL HABLANTE

Partimos de la conversación real que, como siempre, nos ofrece un modo más tangible de discutir el pensar. Distinguimos, dentro de las palabras, entre la dimensión gramatical y la dimensión semántica material. La palabra *acera* tiene ambas dimensiones: su aspecto formal, gramatical, es su ser nombre, y su aspecto material es su contenido, sus aceras significadas. La palabra *cantar*[4] tiene el rasgo gramatical de ser un verbo y un sustantivo (poema medieval), y tiene el rasgo semántico de significar un cierto ejercicio de la voz. Las palabras *y* y *es* parecen puramente gramaticales y formales; parece que no tienen casi nada de contenido o substancia que designar, sin duda nada parecido a las aceras o a cantar. Parece que estas palabras sólo cumplen la tarea de conectar palabras, y también parece que no tienen semántica. Una palabra como *había* en la frase *yo había venido* también parece puramente formal y gramatical, carente de contenido semántico. Preposiciones como *con* y *tras*, y conjunciones

3. Cf. J. MacNamara, *A Border Dispute: The Place of Logic in Psychology*, Cambridge, MA 1986.

4. En el original inglés el autor usa la palabra *jump* (saltar, salto), que hemos cambiado para que el ejemplo tenga sentido en español (N. de la T.).

como *sino* y *aunque* también parecen enormemente gramaticales. La dimensión gramatical se puede mostrar en palabras separadas, como las que acabamos de enumerar, pero también puede aparecer en la inflexión de palabras, como el caso nominativo o dativo, el tiempo futuro o pasado, y el participio pasivo. También se pone de manifiesto en la posición que las palabras adoptan en una frase. La idea que queremos subrayar es que la dimensión gramatical de las palabras puede ser distinguida de su contenido semántico, aunque ambas dimensiones, sintáctica y semántica, prevalezcan en cualquier enunciado que realicemos.

Parece claro que la parte no formal, material de las palabras sirve para nombrar cosas, como aceras, cánticos, árboles, casas y barcos. Y parece que la parte formal gramatical de las cosas no nombra nada, parece que sólo establece conexiones con otras palabras. Parece que las partes gramaticales del habla actúan como perros pastores del lenguaje, reuniendo el rebaño en el orden apropiado para el enunciado que ha de proferirse. Y, sin embargo, además de esta función sintáctica de coordinar las palabras en las oraciones, los términos y rasgos gramaticales hacen algo más. No sólo organizan palabras. También le señalan al oyente que el hablante está realizando un acto intelectual. Si un hablante, Molly, dice de sus perros: «Topper y Brandy están hambrientos», la frase *Topper y Brandy* incluye la conjunción gramatical *y*, y este término indica al oyente, Chad, que Molly está uniendo a Topper con Brandy. Asimismo, la forma verbal de la oración, la forma de predicación expresada especialmente con la palabra *están*, señala que el hablante está distinguiendo entre Topper y Brandy por un lado y su característica de estar hambrientos por otro, y está refiriéndose a ambos perros del mismo modo. Para simplificar el tema, nos detendremos en la conjunción, pero no debemos olvidar que en toda oración encontramos mucha acción sintáctica, mucha pirotecnia cognitiva, no importa lo sencilla que sea la oración.

Si Molly dice: *Topper y Brandy*, y si piensa en lo que dice, ella une a Topper con Brandy. Ella los «recoge» bajo un sujeto singular complejo. Toma a los dos como uno. No habría podido realizar esta acción si no hubiera ascendido del protolenguaje al lenguaje, con sus posibilidades sintácticas, pero el hecho de reunirlos no se reduce meramente a un logro lingüístico consistente en unir dos nombres.

A parte de unir las palabras, también ha unido a Topper con Brandy; sin duda, ella junta a Topper y Brandy para sí y para su audiencia, precisamente por medio de la conjunción de dos nombres. Ella y sus oyentes piensan en Topper y Brandy como estando juntos. Topper y Brandy se presentan unidos. Molly no les ha hecho nada corporalmente: no los ha puesto en la misma caseta, ni tampoco los ha ubicado uno junto al otro; ha hecho algo espiritual y racional, ella simplemente ha hecho la conjunción, ha tomado a ambos como uno[5]. Ha realizado un acto categorial que recoge dos cosas.

Puntualizo de paso que sería erróneo decir que Molly simplemente une a 'Topper' con 'Brandy', es decir, su concepto o idea de dos animales; decir esto nos lanzaría al abismo de las representaciones sin esperanza de escapar. Una vez que decimos que procesamos nuestros conceptos solo intelectualmente, nunca podremos decir que sabemos nada sobre algo real. Molly une a los dos perros reales, Topper y Brandy, y no simplemente a dos ideas. Nos ocuparemos de este tema, como prometí, cuando exploremos el estado de los conceptos y las proposiciones.

Supongamos que Molly está hablando con Chad cuando dice las palabras «Topper y Brandy están hambrientos». Su uso de la palabra *y*, flanqueada por *Topper* y *Brandy*, comunica algo a Chad. Por un lado, su uso de las palabras transmite a «Topper y Brandy juntos». Sus palabras habladas son usadas para expresar a los dos perros unidos. Pero, por otro lado, debido a que Molly es la que utiliza la palabra *y*, su uso de la palabra también le indica a Chad que ella, Molly, es la que realiza la conjunción de los dos perros. Molly utiliza la palabra gramatical *y* para indicar que ella está pensando, y que en este caso su pensamiento consiste en realizar la conjunción. Molly no *dice* que ella une a Topper con Brandy; la comunicación de su acción mental es más implícita que eso. Más bien, su uso de la palabra *y* lo indica, sin tenerlo que expresar o aseverar. Tanto Molly como Chad dirigen su atención hacia los perros, y mientras piensan en los perros, Chad también se da cuenta, por el rabillo del ojo, como si dijéramos, de que es Molly la que lleva las riendas

5. El tema de tomar a dos como uno ha sido desarrollado por Jacob Klein y Hans Georg Gadamer apelando a la doctrina de Platón que Aristóteles describió bajo la rúbrica del Uno y la Díada Indeterminada. Cf. R. Sokolowski, *Presence and Absence*, cap. 15, para una discusión sobre Klein y Gadamer.

intelectuales en este caso y la que realiza la operación mental. Chad sabe que Molly está hablando porque capta la señal mediante la palabra *y*, y gracias a la estructura sintáctica del habla, reconoce a Molly en tanto que animal racional, en tanto que persona humana, que está activamente ejercitando su racionalidad mientras dice la palabra *y* junto al resto de los términos gramaticales de su discurso. La humanidad de Molly se refleja en su discurso por medio de la función indicativa de la gramática.

Debo añadir que no es necesario que Molly «sienta» nada especial cuando une a Topper con Brandy. Su acto lógico intelectual consistente en realizar la conjunción no es algo de lo que sea consciente del modo en el que se es consciente de un dolor de hombro. Por supuesto que se sabe usando la conjunción, pero no es consciente de este acto en el sentido en el que estaría consciente de algún tipo de *qualia* psicológica, algún sentimiento mental. Su conjunción no es algo que le sea dado mediante una percepción interior. No es nada que pueda «mirar». Más bien, ella es consciente de ello como algo que hace en público al usar las palabras de cierta manera mientras fija su mirada en otras cosas, en Topper y Brandy.

He tomado esta noción de señalar de las *Investigaciones lógicas* de Husserl[6]. En dicha obra, Husserl dice que las palabras que hablamos cumplen dos funciones: *expresan* una situación (en este caso, el hecho de que dos perros están hambrientos), y también *indican* una acción cognitiva por parte del hablante. Husserl introduce la distinción entre expresión e indicación al comienzo de la primera investigación. En mi opinión, esta valiosa doctrina filosófica no ha sido lo suficientemente explotada por los comentaristas de su obra. Creo que esta distinción, y especialmente el concepto de indicar o señalar, puede ser de gran servicio para la teoría del lenguaje y la semiótica en general, porque enfoca la atención sobre la actividad de la persona que está llevando a cabo un acto de comunicación. Nos recuerda que no puede haber discurso o mensaje sin que haya un usuario del lenguaje detrás, sin alguien que actúe como un ha-

6. Cf. E. Husserl, *Logical Investigations* I, 183-187. También cf. R. Sokolowski, *La Grammaire comme signal de la pensée*, en J. Benoist - J.-F. Courtine (eds.), *Husserl: La Representation Vide*, Paris 2003, 97-108; Id., *Semiotics in Husserl's* Logical Investigations, en D. Zahavi - F. Stjernfelt (eds.), *One Hundred Years of Phenomenology*, Dordrecht-Boston 2002, 171-183.

blante consciente. Husserl muestra que comunicamos no solo una situación que se *expresa* en las palabras que usamos, sino también nuestra propia actividad de hablar y pensar que queda *indicada* o *señalada* por las mismas palabras. Nuestras palabras indican y especifican a nuestros oyentes lo que Husserl denomina la «actividad categorial», los actos de la inteligencia o razón que realizamos cuando hablamos. También creo que este concepto de señalización puede ser desarrollado en modos que Husserl mismo no exploró, como espero mostrar en el resto del capítulo.

Deberíamos puntualizar que cuando un hablante hace uso declarativo de la primera persona, cuando, por ejemplo, Molly dice: «(Yo) sé que Topper y Brandy están hambrientos», está sancionando las acciones cognitivas que el uso de los términos gramaticales ha señalado. La persona cuyas acciones fueron indicadas por la gramática de su oración queda ahora mencionada más directamente al haber hecho uso del pronombre personal en primera persona.

2. Señales falsas y señales complejas

Es específicamente la gramática de nuestra habla la que señala la actividad intelectual detrás de nuestras palabras. La gramática del discurso vivo, al ser tangible y obvio, carece de controversias y nos proporciona una clave por medio de la cual podemos «percibir» inmediatamente la mente y el pensamiento real de otra persona. No existe mejor ni más directo acceso a la mente de otra persona; esta es la mejor opción. También podemos acceder a la mente de una persona de manera más indirecta, viendo lo que hace e intentando averiguar sus motivaciones, intenciones y planes, por ejemplo, o interpretando sus expresiones faciales o sus estados emotivos, o intentando entender su carácter, pero todos estos acercamientos, con todo lo importantes y precisos que puedan ser, son menos inmediatos que el acercamiento por medio de la gramática de su discurso, el cual señala de forma directa su mente en acción. Todos estos modos de interpretar la mente de una persona asumen que la entidad en cuestión posee una mente, y esto es precisamente lo que la gramática de su discurso indica. Si un animal utilizara gramática en sus sonidos o gestos para indicar acciones sintácticas y categoriales tendríamos que decir que intelige.

Pero la gramática de nuestra habla verdaderamente señala nuestra actividad racional siempre y cuando nuestro discurso sea meditado. Debemos pensar mientras hablamos. De hecho, gran parte de nuestro discurso no está realmente pensado en el momento en el que lo hablamos. En mucho de lo que decimos, meramente repetimos frases, clichés y coágulos de palabras que realmente no elegimos pronunciar. Es más, lo normal es que hablemos así; no podemos pensar todo lo que hablamos. Pero a veces deberíamos meditar sobre lo que decimos, y no lo hacemos; en su lugar, repetimos un eslogan o soñamos despiertos mientras hablamos y nos dejamos llevar por el poder asociativo de las palabras. Realmente no estamos *diciendo* lo que estamos diciendo. Caemos en un discurso vago e inauténtico. Otras veces nos empeñamos en hablar de cosas muy complicadas que nos superan, cosas que no podemos controlar, y apelamos a tópicos con la esperanza de no defraudar las expectativas del oyente. Tal vez estemos expresando secuencias de ideas, pero no pensamientos coherentes. En estos casos es obvio que las partes gramaticales de nuestro discurso realmente no señalan pensamiento alguno.

Sin embargo, al seguir siendo expresiones gramaticales, y debido a que la gramática como tal señaliza acciones racionales, nuestros oyentes tal vez asuman que sabemos de lo que estamos hablando, y tal vez nos tomen en serio. Tal vez, inocentemente intenten seguir nuestro «razonamiento». Pero a medida que continuamos hablando, nos enredamos más y más, nuestros argumentos se revuelven más y más, y cometemos más incoherencias y contradicciones (nos desdecimos de lo que dijimos anteriormente)[7]. Rozando el extremo, quizás hasta lleguemos a cometer incongruencias gramaticales. En algún momento nuestros oyentes se darán cuenta de que no deben tomarnos en serio; nos dejarán de escuchar y es posible que hasta estén ofendidos por haberse dejado arrastrar hasta dicha situación; al inicio, parecía que sabíamos de lo que estábamos hablando. Estos fallos en el habla testimonian el hecho de que la gramática de nuestro discurso, en principio, indica o señala que pensamos al hablar.

Y piense cuánta gramática hay en lo que decimos. Incluso un enunciado simple, «Topper y Brandy están hambrientos», contiene una conjunción en el sujeto, y este sujeto dual se convierte en

7. Cf. R. Sokolowski, *Presence and Absence*, 79-86.

el sustrato de una predicación. En este simple enunciado, se han realizado dos actos de inteligencia, una conjunción y una predicación, y están señalizados por los términos gramaticales *y* y *están*. Además, las palabras están formuladas como sustantivos, verbos o adjetivos por la sintaxis de la oración. Normalmente, esta oración a su vez puede engarzarse en muchos más enunciados, con muchas más conjunciones, preposiciones, formas verbales complejas, adverbios y adjetivos, frases subordinadas, gerundios e infinitivos, y demás. A medida que estos elementos gramaticales aparecen y desaparecen, van señalando el pensamiento que sustenta todo ello. Al hablar, constantemente se están dando actos de inteligir de gran complejidad y están siendo notificados activamente, con abundancia y rapidez casi electrónica, por medio de las complejidades gramaticales de las palabras que usamos. Piense en alguien pronunciando una frase larga y complicada en alemán y todos esperando a que termine: ¿será una negación, de modo que, todo lo que hasta ahora hemos escuchado tenga que cancelarse? O bien ¿terminará con un *auf* o *ab*, y sólo entonces seremos informados de si todo va hacia adelante o hacia atrás? El acoplamiento de partes en todos, el encaje jerárquico de las estructuras de la sintaxis, no solo ocurre en las palabras que proferimos, sino también en los actos del pensar, del diferenciar e identificar, que se llevan a cabo a medida que hablamos. Agrupamos estructuradamente nuestros actos de la razón al igual que nuestras frases. Y no es inapropiado decir que nuestro pensamiento casi alcanza velocidad electrónica, pues tanto la química como la electricidad están funcionando en nuestros cerebros cuando hablamos y pensamos lo que estamos diciendo.

La transición del protolenguaje al lenguaje y la sintaxis marca la transición de formas elevadas de sensibilidad a la actividad racional. El mejor acceso que tenemos a la inteligencia en acción es la sintaxis del lenguaje, que señala la actividad que se produce cuando las palabras están siendo habladas. La mente se hace presente en la sintaxis del habla. El pensamiento ocurre en el medio de las palabras.

La acción racional categorial se hace más vívida e inmediatamente presente cuando el hablante elige activamente sus palabras al hablar. En dicho caso, la gramática de las palabras señala las acciones que se están realizando allí y entonces. Sin embargo, a veces, existe un desfase entre el acto intelectual y su notificación:

si escribo un discurso elaborado en un momento dado y lo leo ante una audiencia más tarde, tal vez, mientras lo leo dejo mi mente desconectada, o tal vez pongo atención al tono de mi voz más que al contenido de mi discurso; en cualquier caso, las acciones racionales están siendo señaladas por palabras que han sido mías anteriormente y que la audiencia las toma como mías. Las estoy diciendo y endosándomelas ahora, precisamente como mías. Me puedo relajar y leer porque el discurso ya fue pensado, pero la audiencia tiene que esforzarse para seguir lo que digo. Ahora bien, algunas veces, como ya hemos visto, no hay pensamiento real detrás de las señales, sino mera confusión o incapacidad, y en dicho caso, las señales verbales son falsas; parecen indicar inteligencia donde no la hay.

En el capítulo 4 mostramos que la acción sintáctica es pública. La predicación es una actividad en la que un hablante dirige la atención hacia un objeto; mientras sigue centrado en él, enfoca la atención en un rasgo del mismo objeto; y mediante un término sintáctico, los relaciona uniéndolos. Toda la atención –la del hablante y la de los oyentes– se concentra en los objetos que están siendo articulados, pero el mismo nexo que une el objeto con su característica también señala que el hablante lo ha realizado, que fue parte de su quehacer racional, y que fue su autoridad la que diferenció e identificó la situación. Si el hablante quisiera relacionar dos cosas, su uso de la palabra *y* las mantendría unidas para ser inspeccionadas y determinadas, y la misma palabra también señalaría que fue él quien las unió. Las cosas que son pensadas –la predicación o relación entre objetos– son reveladas públicamente, pero el pensamiento del hablante también está siendo revelado públicamente, no por una expresión, sino por una indicación.

Cuando un hablante da un paso adelante y se declara a sí mismo mediante el pronombre personal de primera persona, atrae la atención sobre sí mismo como aquel que ha realizado los actos que son señalados por la gramática de su discurso. Incluso entonces la atención de ambos, hablante y oyente, se dirige hacia la cosa revelada. Si Molly dice: «Sospecho que Topper y Brandy están hambrientos», tanto ella como Chad continúan preocupados por el estado de Topper y Brandy, aunque la actividad de articularlos haya quedado señalada mediante la gramática de la oración de Molly y endosada mediante el uso del declarativo.

La gramática de las palabras está asentada profundamente en nuestras mentes. Moldea nuestras mentes y su actividad, y cuando hablamos, la gramática de las oraciones que pronunciamos expande nuestras mentes hacia el exterior. Esta exposición de nuestras mentes mediante la gramática de nuestra habla manifiesta nuestro pensamiento más directamente que cualquier escáner cerebral. Cuando escuchamos la gramática de un discurso, nos introducimos lo más profundamente posible en la mente de una persona. El hablante tal vez intente ocultar su pensamiento con mentiras, con usos gramaticales ajenos a sus verdaderos pensamientos, pero nadie puede mentir todo el rato, y su forma de pensar se pondrá de manifiesto tarde o temprano mediante las palabras que profiere.

3. Cómo la gramática invita al oyente a pensar

Husserl nos ayuda a ver que las palabras pueden señalar las actividades intelectuales y categoriales de un hablante. Sin embargo, no menciona otro tipo de señalización, la que las mismas palabras también llevan a cabo. Además de señalar que el hablante está hablando, las palabras que el hablante profiere también indican al oyente que lleve a cabo las mismas actividades intelectuales. Si Molly dice Topper y Brandy, y si la palabra *y* muestra la acción de conjuntar, es verdad que Chad, que le está escuchando hablar, está siendo igualmente señalado por la misma *y* para la realización de la misma conjunción. Él también, cuando escucha las palabras, recibe a Topper y Brandy y los toma como uno. No solo escucha a Molly realizar la conjunción; él también simultáneamente la realiza (si no lo hiciera, no podría escuchar a Molly haciéndolo) y luego añade el predicado. Él en cuanto oyente lleva a cabo todas estas actividades categoriales que quedan señalizadas en el discurso subsecuente de Molly. La palabra *y* señala la acción de Molly, pero también esa misma palabra, proferida públicamente entre Molly y Chad, llama a Chad a realizar una acción similar. Husserl, en *Investigaciones lógicas*, reconoce que la palabra indica la acción racional de Molly, pero no tiene en cuenta el hecho de que la misma palabra invita igualmente a Chad a pensar.

Es la palabra pública, el sonido reverberante entre Molly y Chad, la palabra elegida y hablada por Molly, lo que provoca todo ello. La palabra no es una imagen acústica en Molly y otra imagen acústica

en Chad. Las palabras no son cosas psicológicas; suceden *en plein air*, ahí fuera, donde las ondas de sonido se desplazan. El mismo sonido señala en dos direcciones: señala que algo está ocurriendo en Molly, y señala que algo va a ocurrir en Chad. Señala de dos modos: para poner de manifiesto y para provocar; señala *que* y señala *a*. Toda la actividad categorial en el hablante y el oyente, y quizás en el grupo de oyentes, todo ese pensamiento gira alrededor de ese único sonido y su estructura gramatical. Si alguien se dirige a una multitud, el flujo de palabras gramaticalmente ordenadas, la onda de sonidos articulada, señala que el hablante está pensando, y llama a cada persona de la multitud a pensar, a articular el mundo, del mismo modo. Ese flujo de sonidos es la base de un coro de pensamiento.

Los signos gramaticales son un tipo especial de señal. Cuando reaccionamos a señales normales, pasamos por dos fases: primero, tenemos que percibir la señal como señal, y segundo, tenemos que realizar la acción que está siendo señalada. Las dos actividades difieren. Supongamos que la señal es un disparo para comenzar una carrera. Los corredores tienen que hacer dos cosas: primero tienen que escuchar el disparo y tomarlo como señal para el comienzo, y en segundo lugar tienen que empezar a correr. Correr es distinto que escuchar la señal e interpretarla como tal. En un colegio, la campana final no es obedecida al ser escuchada, sino cuando se cierran los libros, se guarda la tiza y se abandona el aula. En fútbol, el silbato del árbitro se obedece no al oír el pitido, sino cuando se para de correr o se abandona el marcaje del jugador contrario. En las señales normales, hay una diferencia entre percibir la señal como tal y obedecerla.

En el caso de los signos gramaticales, estos dos aspectos confluyen en uno sólo. Si Chad escucha la palabra *y* y la entiende –si no la interpreta simplemente como un sonido pasajero– ha unido ambas cosas flanqueando la conjunción. No se trata de que primero escuche y entienda la palabra, ni de que inmediatamente después realice el acto de unir dos cosas. Su comprensión de la palabra realiza la conjunción. Obedece a la señal precisamente cuando la entiende, y no por hacer algo distinto a entenderla. Cuando Molly dice *y,* hace que Chad establezca la unión simplemente por haberle escuchado hablar, y no por hacer nada distinto a escuchar. Chad une a Topper con Brandy, los toma como uno y ejercita dicha actividad categorial

en el instante en el que escucha y entiende la palabra *y* en la frase de Molly, *Topper y Brandy*. La palabra *y*, hablada entre Molly y Chad, señala a Molly haciendo la conjunción, y al mismo tiempo provoca que Chad haga lo mismo. Nuestra actividad mental no es una actuación interna separada de la percepción de la palabra que la señala. Nuestra acción intelectual no es como correr la carrera, que es distinto y separable de escuchar el pistoletazo. Si el acto mental de hacer la conjunción fuera distinto a entender la palabra *y*, de nuevo quedaríamos encerrados en el interior de la mente. Por el contrario, la actuación mental consiste precisamente en la comprensión que tenemos de la palabra *y* públicamente proferida. Nuestras mentes trabajan «ahí fuera» tanto como las palabras.

4. CÓMO SE INTRODUCE LA GRAMÁTICA EN LA MENTE DEL OYENTE

Debido a que las palabras son un tipo de señal tan especial, distintas a señales normales como campanas o silbatos, la mente del hablante, tal y como hemos visto, queda inmediatamente manifiesta en el habla. Pensar es precisamente el rendimiento de la actividad categorial, y dicha actividad queda expuesta para ser vista –o escuchada– por medio de las características gramaticales del habla. Sin embargo, también es verdad que el hablante se introduce profundamente en la mente del oyente a través de la gramática de sus palabras de hablante. Las palabras del hablante perfilan inmediatamente la mente del oyente, y la mente del oyente se abre en el acto de escuchar, para recibir lo que dice el hablante. Después de todo, el hablante es el que gobierna la situación. Él es la autoridad verbal en control. Él es el que envía señales y expresa parte del mundo. Debido a que la comprensión de las señales gramaticales es en sí la conquista del pensamiento, tan pronto como el hablante habla y el oyente oye, el pensamiento que el hablante transmite queda instalado en la mente del oyente. Es casi como si se le forzara al oyente a pensar el pensamiento que el hablante expresa; inmediatamente piensa el mundo de un modo específico. El hablante, por el momento, perfila la mente del oyente por medio de las palabras que habla, y específicamente por medio de la dimensión gramatical de dichas palabras. El oyente puede escaparse de pensar el pensamiento sólo cubriéndose los oídos (y el lector cerrando sus ojos).

La habilidad de escuchar gramática es para la mente lo que la retina ocular es para el cerebro. La retina no es un medio que conduce al cerebro; no es como el tímpano o la epidermis, donde un impulso debe viajar a través de algo distinto para alcanzar las neuronas conectadas al cerebro. La retina es la manifestación del nervio óptico; es el cerebro mismo abriéndose o desplegándose, y lo que afecta a la retina está ya dentro del sistema neurológico, en un sentido, dentro del cerebro. Asimismo, la gramática no es una señal que nos obliga a hacer otra cosa. Simplemente captar las palabras con su gramática es tener el pensamiento y estar en el interior de la mente.

Esta inmediatez se da de manera particularmente vívida cuando el hablante dice algo que el oyente encuentra repulsivo o algo con lo que está en profundo desacuerdo. Incluso si el oyente no suscribe lo que se enuncia, *sí que posee el pensamiento* tan pronto como lo pronuncia el hablante. El oyente, además, no sólo tiene el pensamiento como algo que le ha sido insertado desde fuera; él mismo capta el pensamiento, lo piensa activamente, bajo el influjo de lo que dice el hablante. El oyente no puede mirar el pensamiento desde lejos, no puede mirarlo como si no fuera suyo, como puede el corredor escuchar el pistoletazo y decidir no participar en la carrera. En la comprensión de las palabras, el oyente no puede evitar hacerse con el pensamiento, aunque pueda inmediatamente negar su verdad y aborrecerlo.

Esta inserción inmediata de pensamientos en las mentes de otros a través de la gramática del habla es la razón por la que a veces la gente se enfada mucho cuando oyen a alguien decir algo que ellos, los oyentes, desaprueban con vehemencia. Supongamos que Sidney dice algo gravemente insultante sobre los padres o los hijos, o la religión, o el pueblo de Albert. Es posible que Albert estalle de rabia hacia el enunciado porque se siente corrompido por haberse hecho con dicho pensamiento incluso si sabe que no es cierto; es imposible que no tenga dicho pensamiento una vez haya escuchado las palabras que Sidney pronunció. Sin duda Albert ha formulado el pensamiento; él ha sido contaminado y humillado por haber tenido que pensarlo, y todo ello ha sucedido por las palabras que Sidney pronunció. No se trata sólo de que Sidney tenga esta opinión y actúe sobre ella o que la opinión sea difundida a otros y les influya en sus acciones; se trata de que expresándola provoca que Albert –y quizás

otros– también lo piense. Es degradante escuchar improperios sobre uno mismo o sobre algo que a uno le pertenece. Exige considerable madurez, fuerza interior y sofisticación diplomática escuchar a alguien decir algo que detestamos y mantener el equilibrio incluso cuando expresamos nuestro desacuerdo mientras respondemos educadamente; y a veces el pensamiento es tan ofensivo que el oyente se enojará aun cuando se trate del perfecto diplomático.

Hemos subrayado la situación en la que un hablante dirige a un oyente a pensar un pensamiento repugnante, pero también ocurre lo contrario. Debido a que el hablante se introduce tan profundamente en el pensamiento del oyente, también es posible que eleve la mente del oyente y le capacite para pensar en un modo que nunca hubiera podido hacerlo por sí solo. William Shakespeare, por ejemplo, ha enriquecido el pensamiento de innumerables personas por medio de la gramática de sus palabras escritas. Ha hecho posible que logren intuiciones que no hubieran experimentado por sí solos. Sus mentes han sido activadas por él y por sus señales gramaticales. Cuando escuchamos a alguien, queremos leer o aprender de sus palabras, confiamos en ellos y les confiamos nuestras mentes. Les permitimos que nos dirijan. Queremos que sus señales gramaticales perfilen nuestras mentes al ponerlas a pensar; queremos que nos permitan ver el mundo como se les aparece a ellos. Dichas personas nos sirven de autoridad, testigos de la verdad, y sin su ayuda nunca hubiéramos podido lograr los pensamientos que formularon para nosotros. Su acción sintáctica edifica nuestras mentes mientras pensamos los pensamientos que primero les pertenecen, pero que luego se han convertido en nuestros.

En nuestro estudio sobre la función indicadora de las palabras, hemos estado discutiendo la interacción directa entre hablante y oyente, el intercambio que ocurre entre sus respectivas actividades del pensar. Cada uno piensa con su propia mente, pero ambos lo hacen a través de un único flujo de palabras que produce quienquiera que esté hablando. Y debemos recordar la otra dimensión de su habla, la expresiva: el hablante y el oyente normalmente no interactúan cara a cara, ambos interactúan con la parte del mundo, con las cosas y las situaciones que están siendo expresadas por medio de las palabras mientras las actividades del pensamiento están siendo señaladas. Ambos se están fijando en, digamos, Topper y

Brandy estando hambrientos, en el crecimiento descontrolado de la inflación, en si los Redskins ganan o pierden un partido, en el árbol en flor. En la misma medida en que sólo hay un flujo de discurso, hay asimismo una única situación que se les manifiesta a hablante y oyente. El hablante y el oyente llevan a cabo su propio pensamiento, pero piensan la misma cosa. Coparticipan en la una y misma verdad que se les manifiesta a ambos. En este sentido, tienen un mundo o una verdad en común, incluso si la posesión de esa verdad común está individualizada. Muchos filósofos clásicos han mostrado que la verdad es una posesión común, que puede ser compartida por muchos sin quedar mermada en cada uno, pero el estudio de la gramática y sus funciones indicadora y expresiva arrojan más luz sobre cómo puede producirse esta posesión común.

Al conversar, el hablante y el oyente intercambian sus papeles, y el flujo de palabras señala dos meditadas perspectivas sobre una y la misma situación. Los dos conversadores, Molly y Chad, articulan recíprocamente el mundo. Ocasionalmente cada cual se menciona a sí mismo como el que de momento está llevando las riendas de la conversación; cada uno utiliza la primera persona en singular para declararse a sí mismo como el que dice, piensa, sabe, sospecha o duda de lo que se dice. Cada uno destaca sus propios logros de vez en cuando y se apropia y toma responsabilidad por evidenciar lo que está sucediendo. Cuando el declarativo en primera persona es usado así, el que escucha también percibe delicadamente que en dicho momento está siendo un oyente y no un hablante, y que a pesar del flujo de sonidos y del estado del asunto revelado son de verdad dos mentes, y no una sola. La alteridad y la individualidad de las personas ocupan un primer plano, cada una con su propia veracidad.

5. Veracidad y lo verdadero

Al cierre del presente capítulo, quiero discutir un último tema que pertenece al análisis formal del habla. Al final del capítulo 1 introdujimos el tema de la veracidad, y al concluir el capítulo 4 examinamos la distinción que Bernard Williams hace entre sinceridad y precisión[8]. Las describe como las dos «virtudes» de lo verdadero,

8. B. Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, NJ 2002.

dos modos en los que podemos ser verdaderos. El primero, la sinceridad, es la disposición a ser honesto, a decir lo que creemos que es el caso. Resiste a la tentación de mentir, disgregar o confundir. Este es el sentido más obvio con el que se dice de las personas que son verdaderas. El segundo, la precisión, es la disposición a dar los pasos apropiados para determinar la verdad en cuestión. Resiste la tentación de la desidia, el prejuicio, la parcialidad, y los pensamientos ilusorios. Además, las dos virtudes están interconectadas. Hablando estrictamente, no podríamos estar dispuestos a mentir a los demás y simultáneamente estar seriamente comprometidos con descubrir la verdad para nosotros mismos; asimismo, un fallo en precisión es directamente un fallo en sinceridad hacia nosotros mismos[9]. Los vicios opuestos a cada una de estas virtudes afectan a la otra.

Cuando hablamos quedan implicadas ambas virtudes. Lo que Williams dice sobre el historiador se aplica a cualquiera que presenta algo a alguien: «Se acerca al público como alguien que dice la verdad, y necesita de sus virtudes»[10]. Cuando decimos algo, no es necesario que hagamos una declaración separada aclarando que *estamos* diciendo la verdad; nuestro mero uso del habla para registrar o informar sobre algo implica que honestamente estamos diciendo a otros lo que creemos que es el caso. También implica que hemos sido lo suficientemente responsables con el asunto en cuestión para determinar el estado de dicho asunto: insinuamos que somos lo suficientemente fiables como para *tener* una opinión y como para tener la habilidad y la autoridad de decir cuál es el caso. Tal vez hayamos echado un vistazo al asunto nosotros mismos, o hayamos aprendido de otros, de personas en las que confiamos (e incluso en este caso, debemos ser lo suficientemente responsables como para saber en quién confiamos), o hayamos sacado inferencias de otras cosas que sabemos son verdad. Decir algo supone una doble declaración moral: que estoy diciendo lo que creo que es verdad, y que soy lo suficientemente responsable como para haber determinado la verdad con el debido cuidado. Se pueden fiar de mí en

9. *Ibid.*, 126: «Pero cuando consideramos, como haremos en este capítulo, el ulterior desarrollo de la Precisión que consiste en el deseo de verdad 'por sí misma' –la pasión por *dar en el clavo*– entonces debemos recordar igualmente el papel de la sinceridad en el trato de uno consigo mismo».

10. *Ibid.*, 251.

ambos casos. Por tanto, cuando hago uso de las señales gramaticales, indico las acciones intelectuales que realizo, pero también indico las dos dimensiones morales que dicho acto encierra: que estoy siendo honesto y que estoy siendo preciso. Williams también observa, al final de su libro, que «de una forma u otra, ellas [las virtudes de la verdad] prevalecerán mientras los seres humanos sigan comunicándose»[11].

Williams habla de la sinceridad y la precisión en relación con el habla, pero las mismas virtudes están presentes en otras formas simbólicas, como la representación pictórica. Si un pintor pinta el retrato de un paisaje, su «acto de pintar», como el acto de hablar, de nuevo implica dos cosas: que así es cómo ve el objeto, y que tiene autoridad suficiente como para decir algo al respecto; es razonablemente inteligente y ha dedicado el suficiente tiempo y cuidado a pensar sobre esta cuestión como para tener una «opinión» artística sobre ella, como para poner de manifiesto algo del objeto. El pintor implícitamente reivindica que si el observador abre los ojos y la mente ante su obra, ante esta composición sintáctica visual, absorberá lo que está siendo dicho en el cuadro. También reivindica, implícitamente, que él, el pintor, tiene algo que decir y que lo ha dicho honestamente. Incluso si está siendo irónico, ha de ser honesto en su ironía.

Williams considera que la sinceridad y la precisión son los dos modos de ser verdadero, pero podemos indagar más y preguntarnos por el origen de lo verdadero, un origen que yo he presentado bajo el término *veracidad*, la inclinación hacia la verdad que nos define como seres humanos y personas.

Los seres humanos son animales racionales por naturaleza. Nacemos para ejercitar la inteligencia, y esta actividad nos es específica; nos define. Nuestra razón se despliega por naturaleza, espontáneamente y desde dentro, aunque necesita la ayuda de otros para encontrarse a sí misma. No tiene que ser forzada artificialmente sobre nosotros como cuando, por ejemplo, se impone la forma de mesa sobre la madera. Sin embargo, corremos un riesgo al exponerlo así. Pues quizás esto nos sugiere que la razón humana se desarrolla del mismo modo que el cuerpo, a medida que las células se dividen,

11. *Ibid.*, 268-269.

o de manera impulsiva, como el hambre y la sed, que surgen de por sí. Todas estas cosas ocurren sin ser pensadas o deseadas por nosotros. Simplemente se dan cuando las circunstancias son apropiadas. Los estadios iniciales de nuestra vida cognitiva también evolucionan sin ningún compromiso moral.

Pero lo verdadero no ocurre sin la intervención activa de otros seres humanos, y tampoco ocurre sin que nosotros lo queramos. Hay una conexión intrínseca entre el florecimiento de la veracidad y la presencia de la libertad humana o responsabilidad. El despertar y crecimiento de lo verdadero reclama nuestra participación personal. Descubrir la verdad tiene algo moralmente bueno (esta observación no solo dice algo sobre la verdad; también dice algo sobre la moralidad y su relación con la verdad). Querer ser honesto, veraz, es digno de alabanza, y no querer ser veraz, o no querer ser honesto, es reprochable. El despliegue de nuestra razón está en la raíz de nuestra identidad y de nuestro yo, y no se trata de una emersión automática. Es más fundamental que ninguna investigación o afirmación particular. Además de estar en la base de nuestros conocimientos e información, subyace toda nuestra conducta práctica, sea *poiēsis* o *praxis*, sea crear o actuar. Lo verdadero es un asunto de orden práctico así como teórico, y nuestra veracidad, nuestra disposición de arrostrar la verdad, se extiende en ambos dominios. Se expresa bajo las formas de sinceridad y precisión, pero es anterior a ambas.

Estar orientados hacia la verdad es una inclinación natural, pero decir solo esto no lo diferencia lo suficientemente de otros impulsos naturales, como los que tenemos hacia el alimento y el calor. La veracidad es una inclinación que necesita ser deseada. De hecho, el deseo humano de querer está específicamente constituido precisamente por la presencia de la veracidad. Las demás inclinaciones que tenemos son en cierta manera prehumanas; se hacen humanas por medio de su compromiso con la verdad. Esta inclinación a ser racional no es un impulso indiferente; no está engranado hacia la verdad o la falsedad, hacia lo uno o lo otro o hacia ambos. Es una inclinación hacia la verdad de las cosas y de nosotros mismos, y como tal es buena de un modo que subyace formas más específicas de bondad ética. El tipo de verdad que nos traemos entre manos no consiste solamente en verificar proposiciones. No se trata de indagar si este u otro enunciado es realmente verdadero. Más bien,

se trata de, en primer lugar, fundar todos y cualquier enunciado, es decir, articular las cosas en su aparecer. Incluye la revelación de cosas. Poner de manifiesto cosas es una forma de verdad más original que la verificación de una proposición dada. Las cosas se ponen paradigmáticamente de manifiesto en la articulación verbal, al pensar en el medio de las palabras, pero también lo hacen en imágenes y música, así como en la fabricación de cosas y en la conducta moral humana. Por ejemplo, cuando alguien ofrece comida a otra persona hambrienta, no solo hace una buena obra, sino que también revela algo sobre el mundo; pone de manifiesto algo que la comida puede ser, algo que quizás no aparece cuando simplemente ingerimos comida o simplemente hablamos sobre comida[12].

6. La razón como autónoma, que no automática

El uso de la palabra *razón* en la frase «el desarrollo de la razón» nos puede inducir a creer que nuestra cognición gradualmente «irá descubriendo cosas» automáticamente, como una máquina que registra las condiciones metereológicas. El uso de las palabras *verdadero* y *veracidad* hacen que nos resulte más fácil ver que hay algo moral, algo que implica nuestra responsabilidad en todo este desarrollo. No es el caso que nuestra razón se encuentre con varias verdades de manera impersonal, y que nuestra responsabilidad comience sólo después de adquirir dichas verdades. No se trata de que nuestra libertad entre en juego sólo después de que nuestra razón nos muestre un abanico de alternativas para ser escogidas. La revelación de cosas, la manifestación inicial que posibilita las opciones, depende de nuestra capacidad de reacción al modo en que las cosas son: ¿estoy deseando que las cosas se me aparezcan, o fuerzo a que se me muestren como yo quiero? ¿Estaría dispuesto a renunciar a la verdad de las cosas? ¿Qué tipo de agente de la verdad soy?

Nuestra capacidad de reacción ante la verdad de las cosas es más profunda que ninguna elección específica que hagamos. Abre

12. Sobre los niveles de significación y por tanto de verdad en la comida, cf. L. R. Kass, *The Hungry Soul: Eating and The Perfecting of Our Nature*, Chicago 1999. Kass muestra que hay una verdad biológica de la comida, una verdad en el «comer» humano que debe ser distinguida del mero alimentarse, y también dice que hay una verdad religiosa en el comer.

la posibilidad de deliberar y elegir. Esta veracidad, con todas las formas de responsabilidad que se asocian a ella, no emerge automáticamente; no es el producto de la evolución. Nuestra forma de ser es distinta de la naturaleza, y nuestra presencia dentro de la naturaleza no puede ser explicada simplemente como un proceso natural. Robert Spaemann utiliza la metáfora de «despertar» para describir cómo surge lo verdadero; somos libres porque se nos despierta a la razón, y sin embargo somos nosotros los que cargamos con la responsabilidad de este despertamiento. Esta manifestación de la racionalidad no es algo que llevemos a cabo como una obra particular: «El despertamiento original no puede bajo ningún concepto ser interpretado como el logro del propio sujeto. Más bien, es constitutivo de su humanidad»[13]. Él habla de «despertar a la razón» (*Erwachen zur Vernunft*) y «despertar a la realidad» (*Erwaschen zur Wirlichkeit*), que yo consideraría dos modos correlativos de expresar la veracidad[14].

Algunas personas son agentes y dativos de manifestación particularmente poderosos. Debido a lo que revelan, hacen posible que otros, incluso grandes multitudes, sean más racionales y experimenten vidas más reflexivas. Sus declarativos soportan más peso que los de los demás. Homero, Dante y Shakespeare, por no mencionar a Platón y Aristóteles, fueron mucho más capaces que la mayoría de las personas de revelar cosas. No solo determinaron si ciertas afirmaciones eran o no ciertas; más bien, manifestaron ciertas cosas que habían estado ocultas u oscuras. Para ello, tuvieron que ser no solo excelentes estilistas del lenguaje, sino grandes pensadores; es decir, destacaron en veracidad. Su habilidad no es algo que ellos ingeniaron; su veracidad fue un don, y casi hay algo de hechicería al respecto, pero también es algo que ellos *quisieron* tener, algo que se apropiaron o tuvieron que hacer suyo, puesto que no hubieran podido contar con ese don si no llegan a cuidarlo. Y no les sobrevino automáticamente ni fue un regalo externo que a su vez pudieron haber regalado a otra persona. Tampoco fue el resultado de un método transmisible. La reverencia que las personas sienten hacia los cien-

13. R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Stuttgart 1998, 189.

14. *Ibid.*, 125.129-130.138.141. En la p. 116, define la razón humana: «La conciencia es vida que vuelve en sí. Pero la razón (*Vernunft*) no es otra cosa que conciencia plenamente despierta».

tíficos es un reconocimiento de la bondad de la verdad; los científicos están a menudo mejor considerados que el resto de las personas porque en su profesión se supone que se dedican a servir y cultivar lo verdadero. Su valor no es solo utilitario sino ejemplar. Son apreciados no sólo porque ayudan a curar enfermedades y a hacer la vida más llevadera, sino también porque se dedican a revelar cómo es el mundo, y en dicha entrega también muestran, por inferencia, lo que los seres humanos son y deberían ser, agentes de la verdad.

La gente que fracasa en su ejercicio de la veracidad, por el contrario, vive una existencia desordenada no solo en lo que respecta a las pasiones, sino en lo que respecta a lo que les hace humanos. De hecho, otros vicios y debilidades como la intemperancia o la cobardía, son también quiebras de veracidad. Un tirano es un fracaso a gran escala, y como Platón muestra, su peor crimen es que convierte sus propias fantasías en una pesadilla pública[15]. Es esta corrupción de la veracidad la que convierte al tirano en lo que Richard Hassing ha dicho que probablemente sea la peor enfermedad de la humanidad[16]. Ciertamente, el aspecto más desmoralizador de vivir bajo regímenes como el de la antigua Unión Soviética es la falsedad omniabarcante e inaplacable que uno debe soportar permanentemente. Como ha mostrado George Orwell, la tiranía moderna se consuma sólo cuando los sujetos están dispuestos a renunciar a su propio ejercicio de sinceridad, y a decir que los cuatro dedos que tiene delante de sus ojos no son cuatro, sino que podrían ser tres o cinco, o cuatro, o incluso siete o todas las respuestas a la vez, en función de lo que el Partido ordene. Tal y como el tiránico O'Brien dice a Winston en *1984*: «El pensamiento es todo lo que nos preocupa», y «cuando finalmente te rindas, lo deberás hacer según tu libre albedrío»[17].

15. Platón. *República*, IX, 574e-575a, 576b-e. Aristóteles dice que un tirano ama al adulador, no al consejero sincero: *Política*, V, 11, 1313b39-1314a 1.

16. EL comentario fue hecho por Richard Hassing en una conferencia titulada «The Question of Self-Reference in *Nicomachean Ethics* VI» [La cuestión de la autorreferencia en la *Ética a Nicómaco* VI]. Richard cita a Tomás de Aquino: «Así como es óptimo (*optimum est*) que alguien haga buen uso del poder en el gobierno de muchos, así también es pésimo (*pessimum*) si lo utiliza mal» (*Summa Theologiae* I-II, q. 2, a. 4, ad 2). La conferencia fue pronunciada en la Universidad Católica de América el 5 de diciembre de 2003.

17. G. Orwell, *1984*, New York 1961, 209-210.

La veracidad es una disposición con la que nacemos. Queda pendiente de ser actualizada. Se activa con la ayuda de otros, cuando articulamos cosas, es decir, cuando componemos cosas sintácticamente para ser manifestadas. La gramática de nuestro discurso señala estas activaciones de nuestra veracidad, y nuestros declarativos las confirman y se las apropian.

SEGUNDA PARTE

EL CONTENIDO DEL PENSAMIENTO

7

EL CONTENIDO DE LO QUE SE DICE

LO ESENCIAL Y LO ACCIDENTAL

Hemos estado discutiendo la actividad de la razón humana y por tanto de la persona humana, y la mayor parte de lo que hemos dicho ha estado relacionado con los aspectos sintácticos del habla. Hemos utilizado la sintaxis del habla como ventana a través de la cual podemos tener acceso filosófico a la persona humana. Los aspectos formales del lenguaje elevan las expresiones de placer y dolor y el «habla» del protolenguaje al rango de habla humana, y por tanto marcan la presencia de la razón. Pero los aspectos formales del lenguaje, obviamente, no subsisten por sí mismos; *sólo* son formales. Siempre se dan junto al contenido del habla; la sintaxis del lenguaje opera junto a su semántica, tal y como las consonantes operan junto a las vocales. Ahora nos ocuparemos, por consiguiente, del material que es moldeado por la sintaxis, del contenido que la forma encierra. Nos ocuparemos de lo que se expresa, no mediante la gramática, sino mediante el resto del habla, mediante su dimensión no gramatical o lo que podemos llamar su léxico: no mediante términos como *y* y *por tanto* y *es*, sino mediante términos como *árbol* y *automóvil*, *leopardo* y *caballo*.

La razón humana funciona asimismo en este dominio; lleva a cabo diferenciaciones dentro del contenido de aquello que se dice. No se trata de que la única función de la razón sea imponer estructuras sintácticas sobre contenidos indiferenciados, monocromáticos o ideas simples. Por el contrario, las diferencias que se introducen en el contenido pueden ser activadas únicamente porque hemos entrado en el dominio de la sintaxis. La sintaxis formal nos capacita para realizar distinciones explícitas entre y dentro de las clases de cosas.

1. La inteligibilidad del objeto aparece, pero necesita la sintaxis para ser presentado

Supongamos que Henry y Jane están ante un árbol, y Henry le dice a Jane: «Este roble es muy viejo». El árbol, al parecer, ha estado allí, en el jardín trasero de la casa durante más de un siglo. Cuando Henry hace esto, no solo ha solicitado la atención de Jane para con el árbol, así como puede un mono vervet llamar la atención de los miembros de su especie hacia la serpiente que ha aparecido en su entorno. Si esto fuera todo lo que Henry quiere hacer, solo hubiera dicho: «Mira», o hubiera señalado, o simplemente hubiera emitido un sonido. Todos estos gestos habrían sido señales o demostrativos, no expresiones, y Jane se las hubiera tenido que apañar ella sola con respecto al árbol. Henry no llama la atención de Jane hacia el árbol («Este roble...»), sino que lo hace para preparar el árbol para una predicación que va a especificar a continuación, y esto lo logra al terminar la frase («... es muy viejo»). Cuando Jane escucha la primera parte del enunciado, no sólo reacciona ante el roble, como puede un mono reaccionar ante la serpiente; ella aguarda para escuchar lo que Henry tiene que añadir. Ella empieza la articulación y espera a que sea concluida.

Cuando sucede algo así, no solo es el árbol lo que se muestra, sino también la inteligibilidad del árbol. Las mentes de Henry y Jane, no solo sus sensibilidades, están respondiendo al árbol. El árbol se le aparece al mono, pero la inteligibilidad del árbol se le muestra a Jane. El árbol está siendo presentado e interpretado de cierta manera, siendo muy viejo (así como siendo un roble). Henry y Jane no solo están procesando información en sus cerebros respectivos; están conjuntamente revelando el árbol; su actividad está siendo guiada por medio del flujo de palabras que son pronunciadas, y lo que hacen es tan público como votar en unas elecciones. La inteligibilidad de las cosas se pone de manifiesto en público, no en el silencioso procesado de nuestros cerebros.

Obviamente este registro particular no agota la comprensión de la cosa. El roble puede ser registrado de innumerables modos y con innumerables oraciones. Cualquier registro particular es solamente una revelación que está siempre dentro de un contexto y casi siempre precedida y seguida de otras manifestaciones. Forma parte de

una conversación. Todos los demás registros exponen más datos que están latentes en la cosa designada mediante las palabras de Henry, «este roble». Una vez que el árbol es nombrad se convierte en una reserva de apariciones que pueden ser capturadas por medio de nuevas articulaciones.

Pero todas estas revelaciones pueden alcanzarse solamente dentro de marcos sintácticos con sus correspondientes acciones sintácticas. Solamente porque el árbol ha sido envuelto y desenvuelto en sintaxis, sale a relucir su inteligibilidad, se pone de manifiesto lo que es, y se posibilita una multitud de articulaciones. El árbol debería estar agradecido al poder de la sintaxis porque sin ella no hubiera sido capaz de mostrarse a sí mismo como lo que es; sin sintaxis no hubiera podido ser revelado ni poética ni teoréticamente; hubiera permanecido en la oscuridad. No hubiera salido a la luz. Por supuesto que sin la presencia de seres humanos y la sintaxis que introducen, el árbol habría podido estar expuesto a, digamos, los lobos que pululan a su alrededor y las ardillas que trepan por sus ramas, pero estas criaturas no permiten que se dé la inteligibilidad del árbol. Dejan que el árbol se dé, pero no su inteligibilidad. Solo la varita mágica del habla hace que eso suceda, y solo el agente de revelación puede agitar la varita.

El árbol se le presenta a la criatura racional, al hombre, bajo distintos modos además del habla: el guardabosque y el agricultor conocen el árbol de un modo que no pueden expresar con palabras. El leñador tiene muchos conocimientos técnicos sobre el árbol, los cuales puede comunicar a otra persona por medio de ejercicios prácticos, no necesariamente por medio del lenguaje. Esta cercanía no verbal con el árbol muestra algo de lo que el árbol es; muestra algo esencial que nunca alcanza el estadio de expresión verbal. Pero estas otras formas de conocimiento participan en la inteligencia solo si también adquieren alguna forma de sintaxis práctica, una habilidad para hacer esto una vez visto lo otro (o en lugar de lo otro), un sentido de que este procedimiento esté relacionado con ese otro, y este tipo de engarce práctico solo puede lograrse mediante el uso paradigmático de la sintaxis en el lenguaje. El lenguaje fija la estructura formal. Solo porque el agente ha introducido sintaxis lingüística pueden sus otras prácticas llegar a ser también sintácticas. Sin la sintaxis lingüística como ejemplo, las otras for-

mas de conducta continúan siendo meras rutinas, la analogía práctica del protolenguaje; quizás muestren protointeligencia, pero no se elevan al nivel de acción pensada. El lenguaje es el primer lugar de la sintaxis y de las revelaciones que ella hace posibles. Las demás actividades racionales son análogas al habla. El habla, *logos*, es el uso epónimo de la razón.

2. Lo esencial y lo accidental entran en juego

Una vez que un objeto ha sido capturado por la forma sintáctica, surgen multitud de posibilidades sintácticas. Se pueden decir muchas más cosas del objeto; la cosa puede ser manifestada o asimilada de muchas otras maneras. Pero además de esta expansión hacia una cada vez mayor articulación sintáctica, sucede lo siguiente: cuando el objeto es elevado a sintaxis, empieza a aparecer una distinción entre lo que es esencial a la cosa y lo que es meramente accidental. Surge una distinción entre lo que la cosa es en sí (el árbol *en sí*), y lo que está siendo pero quizás no sea (incluso siendo ello mismo). Las dos consecuencias están interrelacionadas. Solo en la multiplicidad de las articulaciones se discierne entre lo esencial y lo accidental. No se trata de que lo esencial de una cosa nos sea dado en manifestaciones singulares y discretas, todas por sí mismas, y que los accidentes lleguen después, a remolque. No tenemos visiones independientes de lo esencial; no lo extraemos de las cosas, como de una especie de plantilla. Por el contrario, lo esencial de una cosa se nos da solo en y a través de la multiplicidad de aseveraciones y actividades sintácticas y solamente en contraste con los accidentes. Así como Anthony Burgess pone en boca de uno de sus personajes, «no intentes… entrar en un mundo de visiones sin sintaxis»[1].

¿Cómo se llega a dar esta revelación de lo esencial? Debemos aproximarnos al problema de costadillo. Como filósofos, no podemos hablar simple y llanamente sobre lo esencial. No somos los receptores primarios de la esencia de las cosas. Para poder establecer filosóficamente la diferencia entre lo esencial y lo accidental, debemos desplegar nuestra atención y tomar en consideración no solo las cosas que se revelan, sino también las personas que hablan sobre la

1. A. Burgess, *Enderby Outside*, en *The Complete Enderby*, New York 1996, 369.

cosa[2]. Usando un término de Husserl, debemos examinar la correlación noético-noemática; pero mientras Husserl considera este tema principalmente con respecto a una conciencia individual y su objeto, nosotros trabajaremos con personas conversando sobre cosas[3].

Supongamos que se introduce un tema y la gente lo discute. Siguen diciendo más y más cosas sobre ello. Gradualmente o de repente las personas involucradas en la conversación llegan a reconocer la diferencia entre los que saben de lo que hablan, aquellos que saben verdaderamente lo que la cosa es y lo que le pertenece de por sí, y aquellos que parece que divagan de un lado para otro, que muestran por lo que dicen (y por lo que hacen) que están confundiendo una cosa con otra, o que están confundiendo lo que la cosa necesariamente es con lo que ahora está siendo. El primer grupo de hablantes ha captado lo esencial de la cosa, pero el segundo no. Ni siquiera es necesario que los hablantes del primer grupo sean capaces de definir la cosa en cuestión; simplemente su habilidad para hablar meditativamente sobre ello a lo largo de la conversación muestra que lo esencial de la cosa se les ha aparecido. Muestra que lo esencial está en ebullición bajo la superficie de lo que dicen. Algo les ha pasado que no les ha ocurrido a los otros.

Pero ¿qué les ha sucedido? ¿Qué es lo que se les aparece a aquellos que hablan con autoridad sobre un tema, que a su vez permanece oculto a aquellos que hablan nebulosamente sobre lo mismo? En el primer caso, la inteligibilidad específica de la cosa se ha mostrado a los hablantes; en el otro caso, no ha sucedido así. ¿Cómo ocurre esto? ¿Qué es lo que ha ocurrido en el primer caso, y qué falta en el segundo?

Creo que es insuficiente decir que la forma de la cosa en cuestión ha sido recibida en las mentes de los hablantes que parecen saber de lo que hablan, y que la cosa existe ahora cognitivamente en sus

2. Platón, como filósofo, también lo hace. Tiene en consideración no solo las formas de las cosas, sino también las personas que conocen las formas, tanto implícita como explícitamente. Sócrates habla con personas que tienen opiniones sobre cosas y que captan algo de lo esencial, pero normalmente no lo suficiente, y Platón por su parte escribe sobre Sócrates y estas personas. No se trata de que lo esencial se le muestre solo a Sócrates o solo a Platón.

3. Sobre la correlación entre objeto y sujeto como tema de filosofía, cf. E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, IL 1970, §§ 46-50.

mentes así como entitativamente en el mundo[4]. Apelar a una existencia cognitiva de las cosas es más un replanteamiento del problema que una clarificación. Creo que esta explicación produce un cortocircuito en el problema y relaja nuestras mentes filosóficas cuando lo que deberían hacer es continuar buscando una mejor explicación. Parece que es una respuesta, pero, de hecho, las palabras usadas están tan hechas a medida para este problema que lo que meramente hacen es reformularlo. Lo que esta solución dice es simplemente que lo esencial de la cosa se hace presente a la mente del cognoscente porque la forma de la cosa comienza a estar presente, cognitivamente, en el cognoscente. Creo que esta explicación no es suficiente, y quiero ofrecer una descripción filosófica alternativa.

Cuando Henry dice: «Este roble es muy viejo», lo esencial de «árbol» y «viejo» funcionan en su discurso, y si Jane está al tanto del tema, las esencias funcionan también para ella, en la medida en la que responde y habla sobre el tema. Todas las cosas que Henry y Jane dicen y todas las acciones que llevan a cabo tienen sentido y son coherentes las unas con las otras porque saben de lo que están hablando. Pero supongamos que Jane dijera: «Ya me doy cuenta de lo viejo que es; mira lo arrugado que está». Su comentario mostraría que no capta lo esencial del árbol; estar arrugado no indica la ancianidad del árbol como sucede con los seres humanos. Henry empezaría a preguntarse cuánto de lo que él ha dicho ha sido en vano.

4. La doctrina de que el cognoscente se identifica con lo conocido, de que las cosas pueden tener una existencia cognitiva y una existencia real, y de que dicha identidad y existencia surgen a través de la recepción inmaterial de la forma por el cognoscente, es un tema central en la metafísica del conocimiento de Aristóteles y la escolástica. La doctrina es verdad, pero no es una *explicación* del conocimiento; es más bien, su expresión, y debería ser claramente presentada así. Por ejemplo, J. Owen, *Cognition: An Epistemological Inquiry*, Houston, TX 1992, 39-40, escribe: «La doble existencia –real y cognitiva– que puede tener una cosa sensible *explica* cómo la misma cosa existe en el mundo real fuera de la cognición y está simultáneamente presente dentro de la conciencia de alguien a través de la completa identidad cognitiva con el perceptor o cognoscente» [cursiva del autor]. En otro pasaje dice: «Se puede hablar técnicamente y decir que la forma recibida te ha hecho ser cognitivamente el objeto distante» (p. 200). Sin duda estoy de acuerdo con que una cosa puede existir por sí misma o en tanto conocida, pero no creo que esta posibilidad *explica* cómo la misma cosa es identificable de ambas maneras. El enunciado simplemente dice que se dan este tipo de dualidades, así como se puede observar que las cosas pueden ser a la vez ellas mismas y su dibujo. Estamos filosóficamente iluminados cuando formulamos dichas verdades sobre seres, dibujos y cognoscentes, pero no por ello hemos explicado cómo ocurre el conocimiento o el dibujo. Simplemente tenemos una apreciación más profunda de lo que es.

Las personas emiten enunciados irrelevantes, y es difícil saber cómo responder a ellos. «Saber de lo que estamos hablando» no solo exige que tengamos mucha información de datos fácticos; lo esencial latente en dichos datos ha tenido que quedar registrado en nosotros y, a medida que hablamos de la cosa, se va poniendo al descubierto si ha quedado registrado o no. Hay momentos en los que procedemos a formular la esencia en sí, es decir, intentamos formular la definición y decir explícitamente lo que la cosa es, pero esta conquista solo es el resultado de la previa captación de lo esencial en la multitud de manifestaciones que hemos constatado en lo que respecta a la cosa en cuestión. La definición no viene primero; implica una reflexión ulterior sobre lo que hemos experimentado y lo que hemos llegado a saber.

3. La mente accidental

Ilustremos la diferencia entre saber y no saber lo que una cosa es. Consideremos el modo en el que «ser profesor» se le aparece a la mente sencilla y común (nos limitaremos al hombre profesor). Hace algunas décadas hubiera supuesto ir vestido con una chaqueta de tweed con coderas, fumar en pipa, llevar gafas de pasta, subirse al estrado y ser locuaz entre carraspeos y titubeos. Después de un tiempo hubiera supuesto llevar vaqueros y camisa con cuello desabrochado, por supuesto no ser fumador e intentar con entusiasmo concienciar a las personas. Todas estas características son obviamente periféricas o accidentales al hecho de ser profesor, pero muchas personas las toman como propiedades, y no accidentes; las películas y los dramas televisivos a menudo lo presentan así. La esencia de ser profesor –conocer una disciplina particular y ayudar a otros a adquirir su conocimiento y contenidos– no reside en ese tipo de manifestaciones; solo lo accidental está presente. Los predicados simplemente se amontonan sin alcanzar profundidad en lo que se dice. Una confusión similar en cuanto a la esencia puede ocurrir con respecto a ser soldado, artista, abogado y padre o madre, así como ser un ser vivo, ser una transacción económica, y ser una sociedad política. En algunas series de televisión, por ejemplo, los médicos se identifican solo por llevar batas blancas y pronunciar palabras cuasimédicas. Nada substancial se revela específicamente sobre su ser

médico; se involucran en acciones e intercambios emocionales que podrían ser relacionados con casi cualquier persona[5].

Las personas que se pierden en lo accidental no solo son ignorantes sobre el tema en cuestión. La pura ignorancia no es el problema; cuando somos ignorantes con referencia a la cuestión que se va a tratar, sabemos que no sabemos. Lo peligroso y desorientador es la confusión por falta de autoconciencia que se origina entre lo esencial y accidental. Las personas confusas no saben que no saben, pero utilizan los nombres y las palabras asociadas con las cosas de las que hablan, y así parece que saben o al menos creen que saben lo que las cosas son. Mezclar lo esencial con lo accidental conduce a algo más que avergonzarse por el discurso; puede ser letal para la vida. Considere sus efectos, por ejemplo, cuando las personas están siendo reclutadas para una carrera particular o para una institución, cuando se casan o se adhieren a una causa política; quedarán cautivadas por lo periférico que eventual, e inevitablemente, desaparecerá del proyecto. Nadie sabe de antemano el sentido pleno de lo que está iniciando, pero al menos se ha de tener un atisbo de lo esencial si queremos que el compromiso tenga éxito.

La distinción entre lo esencial y lo accidental no se manifiesta en la sintaxis de nuestro lenguaje. Pertenece al contenido de lo que decimos y no a su forma. Las cosas serían mucho más fáciles si esta distinción pudiera de algún modo hacerse visible en nuestra forma gramatical, puesto que entonces podríamos transmitírsela a otros. Podríamos indicar cuando una cosa es esencial o relevante y no meramente periférica. Pero desgraciadamente la distinción no puede ser compartida tan fácilmente; lo esencial y lo accidental no pueden etiquetarse por medio de la sintaxis. Nos corresponde a cada uno de nosotros «pillarlo», y sólo lo podemos hacer basándonos en nuestra propia intuición y experiencia, que nadie nos puede suministrar. Si alguien nos *dijera* que este o aquel punto es esencial, tal vez *creeríamos* que lo es, pero todavía no lo habríamos captado

5. Este fenómeno ha sido visto por otros. Véase la reseña de Richard Webb sobre la película *Sunshine*, en *Nature* 446 (5 de Abril, 2007), 615: «Da gusto ver lo bien que la ciencia es tratada en *Sunshine*. El vocabulario científico no queda arrojado fuera de contexto con el alegre abandono que suele ser tradicional en este tipo de circunstancias... Resulta gratificante (algo sorprendente) tener a un científico que en la pantalla aparece como alguien manifiestamente sensato».

motu proprio. Lo esencial no se nos habría aparecido como tal, y no seríamos interlocutores fiables para futuras situaciones en torno al tema en cuestión.

Lo esencial de las cosas no queda expresado en la sintaxis del habla, pero la manifestación de lo esencial solo puede darse cuando la sintaxis entra en juego. Incluso el fracaso en la comprensión de lo esencial, el fracaso demostrado por la persona que es incapaz de hablar claramente sobre la cosa, no podría darse sin sintaxis. Solo debido a que esa persona se ha introducido en el juego de aprehensión sintáctica puede hacer el ridículo y confundir lo accidental y superficial con lo esencial. Hay que jugar para poder perder.

No tenemos elección ante esta distinción; no podríamos decir: «Bien, tal vez quieras distinguir entre lo esencial y lo accidental, pero yo no lo pienso hacer. No quiero entrar en ese modo de hablar. No es mi modo de hacer las cosas». Si intentáramos evitar enredarnos en lo esencial de las cosas, dejaríamos de hablar como agentes humanos y nadie nos tomaría seriamente en cuenta. Un hablante así no sería más que un parlanchín. La acción de la mente que llamamos hablar trae consigo esta distinción, y lo hace ineludiblemente.

De hecho, hay algo incoherente en una frase como «elijo no distinguir entre lo esencial y lo accidental». Esto no es algo que dependa de nuestra elección. No *decidimos* cegarnos de este modo; tener o no tener la habilidad para distinguir entre lo esencial y lo accidental es algo previo a nuestras decisiones y las hace posibles. Somos parlanchines no por decisión, sino más bien por nuestra naturaleza individual. Es posible que haya un tipo de volición implicada en esta distinción, pero es más elemental que la decisión. Es un fallo en la veracidad.

La distinción entre lo esencial y lo accidental se manifiesta primero a las personas inteligentes, no específicamente a los filósofos. Los filósofos vienen después y reflexionan sobre cómo ha podido surgir la diferencia. Pueden aclarar la diferencia y contemplarla, pero primero deben confiar en la intuición de personas sensatas que permiten que la sustancia de las cosas se les muestre en contraste con lo casual. Sin el fenómeno previo de una opinión sólida, la filosofía no tendría nada sobre lo que reflexionar. Como expresa Husserl, la «actitud natural» precede a la «actitud fenomenológica» y le proporciona su campo de investigación.

4. Propiedades y esencia

Necesitamos afinar nuestra discusión sobre lo que ocurre cuando distinguimos entre lo esencial y lo accidental. Lo esencial debe ser divido en dos partes: las propiedades de una cosa y lo que la cosa es (su esencia, lo que es que la cosa sea). Las personas capaces de discernir lo esencial de una cosa o de una situación conocen algunas propiedades de la cosa, y también conocen algo de su esencia o definición. El término *lo esencial*, por tanto, abarca dos formas, las *propiedades* y la *esencia*. Por claridad, y puesto que la exposición espacial nos ayuda a asimilar las cosas, podríamos presentar esta idea mediante el siguiente diagrama. Primero distinguimos entre lo esencial y lo accidental:

Lo accidental
Lo esencial

Luego, subdividimos lo esencial en propiedades y esencia:

Lo accidental	
Lo esencial =	Propiedades Esencia, lo que la cosa es

Y todas estas cosas –lo accidental, las propiedades y la esencia– salen a la luz en y a través de la forma sintáctica. No se manifiestan sino a través de composiciones.

La distinción entre propiedades y esencia introduce lo que podríamos llamar una tercera dimensión, la profundidad, en la manifestación de una cosa. La esencia y sus partes no son simplemente propiedades adicionales. Imagine los accidentes y las propiedades dibujadas en una superficie bidimensional; la esencia o sustancia se situaría en una tercera dimensión, una que subyace a ambas dos. La esencia de las cosas se sitúa «debajo» o «detrás» de las propiedades y los accidentes, y las propiedades «fluyen de» ella. Las palabras *debajo*, *detrás*, *fluir de* son normalmente usadas de manera espacial, pero ahora están siendo utilizadas metafóricamente para expresar una relación lógica y ontológica. Hemos de abrir una nueva, tercera dimensión porque la esencia es la raíz de las propiedades y las explica; no está anexionada a ellas como si de otra propiedad se tratara.

Por ejemplo, poder reír o sonreír es una propiedad de los seres humanos en tanto que animales racionales. Como menciona John Milton, «y sonrisas, sonrisas / que fluyen de la razón, / negadas a los brutos»[6]. Si poder sonreír es una propiedad de los seres humanos, es porque los seres humanos son entidades racionales. Explicamos su poder de sonreír por su racionalidad; no explicamos su racionalidad por el poder de sonreír. No podemos, sin embargo, explicar por qué son racionales; simplemente es lo que son, y sería absurdo buscar una explicación. No podemos preguntar por qué los seres humanos son animales racionales, pero podemos preguntar por qué pueden sonreír. Las propiedades pueden ser explicadas, pero las esencias sencillamente hay que entenderlas. La racionalidad hace de los seres humanos lo que son, y explica por qué pueden sonreír y por qué tienen otras propiedades, como poder hablar y dedicarse a la vida política.

Podemos sonreír porque somos animales racionales. ¿Qué tipo de porqué es éste? ¿Cómo explica nuestra esencia o definición nuestras propiedades?

No gozamos de acceso directo a la esencia de una cosa. La esencia, lo que la cosa es, no se presenta por sí misma sino en y a través de las propiedades que fluyen de ella. Sin embargo, sería erróneo decir que *primero* recolectamos un montón de propiedades y sólo *posteriormente* inferimos que fluyen de una esencia. Las propiedades y la esencia vienen juntas. No sabríamos que ciertos fenómenos son propiedades a no ser que también tuviéramos noción de la esencia de la cosa y hubiéramos empezado a tomarla como una, como ejemplar de una clase. Algunas actividades y características llegan a conocerse como propias, en cierto modo *per se*, y no simplemente como accidentes, concomitantemente siendo entendidas como propiedades de una cosa provista de una naturaleza. La esencia de la cosa no se muestra como una de las propiedades, pero tenemos una intuición en cuanto empezamos a apreciar ciertos fenómenos como propiedades y no como simples conjunciones accidentales. La adquisición de lo esencial es por tanto un doble logro, un contacto tanto con las propiedades como con la esencia, y se contrasta tomando conciencia de lo accidental.

6. J. Milton, *Paradise Lost*, libro IX, líneas 239-240.

Esta manifestación concomitante tanto de las propiedades como de la esencia queda mejor ilustrada en los casos en los que se despierta la inteligibilidad. Suponga que trabaja con un grupo de personas y se encuentra con que entre ellos están produciéndose varios sucesos a los que usted no está acostumbrado. De repente empieza a sospechar que algo está pasando; se han dado demasiadas «coincidencias» sorprendentes, demasiadas cosas que han ido configurándose de extraña manera. Están sucediendo cosas raras. Empieza a sospechar que se está ejecutando un plan. Este encuentro «casual», ese comentario «al azar», esta propuesta inesperada –todo ello muestra, digamos, que sus compañeros están intentando que un amigo suyo y no usted sea ascendido a director–. Después de todo, los sucesos no son coincidencias; más bien, son propiedades, y propiedades de una cosa, una cosa de cierta clase, que en este caso se trata de una maniobra burocrática. Los sucesos, que al principio parecían montones de simples accidentes, son gradualmente o de repente interpretados como propiedades, y concomitantemente la cosa, algo unitario, empieza a mostrarse como lo que es. Está sucediendo algo uno, un algo; y ese algo se está presentando y consolidando aquí y ahora[7]. Así es cómo se nos manifiestan las esencias, como raíz y entidad, sustancia o *ousia*, dentro y detrás de lo que concomitantemente reconocemos como propiedades. «Vemos» la esencia o naturaleza solo a través de propiedades, pero la vemos como una propiedad.

Indudablemente, también nos podemos dirigir a la cosas misma y nombrarla –una maniobra, un juego de poder– y podemos proceder a hablar de la cosa misma y quizás intentar deletrear su definición. Podemos centrarnos en su inteligibilidad. Pero esta cosa, en su esencia, no nos es originariamente ni directamente dada por sí misma; puede darse solamente dentro de sus propiedades, sus atributos *per se*.

En otras palabras: una vez comenzada la distinción entre lo esencial y lo fortuito, una vez comenzada la distinción entre propiedades y accidentes, también comenzamos a identificar un «uno» o una «entidad» tras las propiedades como aquello de donde proceden. Puede que nos equivoquemos, por supuesto; puede que nos obse-

7. Sobre la conjunción entre ser y uno (entre «algo» y «algo uno»), cf. Aristóteles, *Metafísica* IV, 2, 1003b22-1005a 18.

sionemos o nos apresuremos a ver un patrón de propiedades; tal vez realmente no haya nada detrás de las «propiedades» que creíamos haber percibido; tal vez no sean propiedades en absoluto. Puede que todo sea accidental, un cúmulo de coincidencias sin sustancia debajo o detrás. Pero cuando nos equivocamos de este modo, erramos específicamente con respecto al tipo de actuación intelectual en la que uno descubre propiedades y simultáneamente adquiere el indicio de una esencia que puede ser nombrada. Esta estructura formal funciona siempre que usamos una palabra con contenido, es decir, siempre que comprometemos nuestro vocabulario. Todo esto solo podría acontecer dentro del dominio de la sintaxis a un ser que goza del poder de constituir sintaxis y predicación: un agente de la verdad, un animal racional, una persona humana.

5. La importancia de la figura de las cosas

Nuestra discusión sobre las propiedades quedará más nítida si prestamos atención a una propiedad particularmente importante, la figura de una cosa[8]. La figura de una cosa es el indicio más significativo de lo que la cosa es; es la figura lo que ante todo y primariamente nos dice qué es lo que nos traemos entre manos, digamos, un elefante o un árbol, un hombre o una jirafa, un coche o un leopardo. Por figura no solo me refiero a la configuración espacial de las partes, la silueta estática, sino también el tamaño de la cosa, y asimismo incluyo la cosa en movimiento, en la que la figura es dinámica y no rígida: la cosa se mueve de una manera determinada. La discusión sobre la figura significa que estamos considerando cosas materiales individuales, que son el paradigma de las cosas, y no entidades menos tangibles como las maniobras burocráticas o el voto en unas elecciones. Incluso cuando se trata de cosas intangibles, solemos intertar darle figura mediante un diagrama o una imagen, que le da cuerpo o configura la cosa que estamos intentando comprender.

La figura de una sustancia material es una propiedad, pero no es una simple propiedad más entre otras. Es la propiedad que constituye el espacio en el que el resto de las propiedades tendrán lugar;

8. Doy las gracias a Kevin White por hacerme caer en la cuenta de la importancia filosófica de la figura de las cosas.

todas ellas «toman su posición» dentro de la figura de la cosa. Pero la figura de la cosa no es la sustancia de la cosa. Como propiedad señala algo más elemental que ella; señala a la cosa de su clase, de su esencia o naturaleza. Poder distinguir la figura de una cosa de la cosa, ver la figura como una propiedad, es una enorme conquista intelectual. Incluso podríamos decir que es el nacimiento de la inteligencia porque se correlaciona con la manifestación de lo inteligible. Ciertamente, los niños y los animales ya reconocen las cosas en virtud de su figura, tanto su figura genérica como su forma individualizada, pero ver la figura como propiedad y por tanto como derivada es empezar a ser capaz de identificar la cosa en sí, la cosa en tanto que se ofrece al reconocimiento y definición intelectual, lo cual es la cosa en tanto que referente de discurso y sujeto de predicación, la cosa «detrás» de la figura. La figura de una cosa le es muy básica, pero no es definitiva; la cosa en sí es más definitiva que la figura, y si llegamos a ver la figura como mera propiedad, alcanzamos a apreciar lo que la cosa es en sí, lo que puede definirse en tanto que es.

Como propiedad, la figura de una cosa está «causada» por lo que la cosa es. Esto se ve con mayor claridad en los seres vivos, pero no es exclusivo de ellos. Un ser vivo adopta su figura de acuerdo con la clase de cosa que es: la jirafa tiene el cuello largo, la araña desarrolla ocho patas y el hombre rostro y manos con dedos opuestos. La figura de una cosa no es impuesta desde fuera; es generada por la cosa misma. La cosa misma crece según su propia forma[9]. En este sentido, una sustancia natural difiere de un artefacto. Un artefacto adquiere figura mediante las cosas que se le agregan desde fuera –el metal del automóvil, la goma, el plástico y los tejidos se montan y ensamblan en la cosa, incluso el nido de un pájaro se hace desde fuera–, pero un ser vivo se despliega y se configura a sí mismo desde dentro. Toma materia bruta y genera sus propias partes y su propia figura. Incluso las cosas naturales inertes se conforman

9. Sobre los seres vivos en tanto que generan su propia materia, cf. R. Sokolowski, *Soul and the Transcendence of the Human Person*, en Id., *Christian Faith and Human Understanding: Studies in the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, Washington, DC 2006, 155-157. Sobre el modo en el que las fuerzas naturales y las leyes matemáticas se combinan en las figuras biológicas, véase el trabajo clásico de D'Arcy Wentworth Thompson, *On Growth and Form*, New York 1992.

a sí mismas. Los cristales, por ejemplo, no están planificados ni organizados por nada externo, sino que ellos mismos se componen en patrones que se le manifiestan al químico y al físico, así como a la persona que admira un diamante o rubí.

La figura de una cosa natural, por tanto, «fluye» de la cosa misma, pero de manera más fundamental que las demás propiedades de la cosa, como el color, que necesita de la figura para la superficie que rellena, o sus actividades, como acechar o hablar, que son llevadas a cabo por la entidad formada y no podrían darse sin la figura corporal. Es verdad que muchas propiedades y sus funcionamientos van más allá del envoltorio corporal de la entidad (el depredador no sólo es el animal en movimiento, sino que se relaciona con la presa en sí y el entorno, y hablar es hablar con alguien), pero dichas acciones siguen centrándose en la figura de la cosa. La figura, por tanto, es fundamental a la entidad y a la actividad de la cosa, y también es fundamental para la revelación de la cosa: es la primera propiedad que se muestra. Reconocemos lo que una cosa es ante todo y principalmente por su figura.

Pero hay que ver la figura de la cosa solamente como figura. Solo es una propiedad y no lo que la cosa es. La figura no es lo definitivo, sino algo derivado. Hay algo más allá de la figura, y este algo no es otra figura: es la cosa en su lo-que-es, lo que Aristóteles llamaba la entidad o sustancia. Podríamos, con Jacob Klein, llamarlo el aspecto de la cosa, pero es el «aspecto» que es «visto» no por la vista, sino por la mente[10]. Nos resulta difícil pensar sobre este principio u origen porque, llevados por la imaginación, tendemos a presuponerlo como otra figura, aunque sea fantasmagórica. Hasta los nombres clásicos, forma, especie, *morphē* y *eidos*, sugieren que la sustancia es algo parecido a una figura. Pero es una identidad de otro tipo, una que es el objetivo de los nombres que usamos cuando

10. Cf. J. Klein, *About Plato's* Philebus, en R. B. Williamson - E. Zuckerman (eds.), *Lectures and Essays*, Annapolis, MD 1985, 315: «Pero cuando consideramos lo inteligible, el *eidē* de las cosas, los 'aspectos invisibles' que sólo pueden darse en el habla (en *logōi*), y cada cosa la cual es una y única, el problema de 'lo uno y lo múltiple' se convierte en algo extremadamente desconcertante». Cf. Id., *Speech, its Strength and Its Weaknesses*, en R. B. Williamson - E. Zuckerman (eds.), *Lectures and Essays*, 371; Id., *Plato's Trilogy*, Chicago 1977, 45-55.69. Klein dice que Platón examina cómo los diversos «aspectos» se vinculan entre ellos bajo una estructura aritmética. Me gustaría que mi apelación a la sintaxis se considerara como otra propuesta más que desarrolla este antiguo tema platónico y aristotélico.

nos referimos a ello: es el leopardo, el árbol, el hombre o el automóvil, y todas estas cosas no son sus respectivas figuras, sino aquello de lo que la figura es propiedad. Es la cosa o la sustancia misma, tomada como un todo. La figura de la cosa también puede parecer el todo de la cosa, pero en verdad solo es una parte.

La figura no es estática. Está continuamente activa, constituyéndose en el crecimiento de la cosa así como cambiando según el movimiento de la cosa: el animal modifica su figura de un modo con respecto al crecimiento y de otro con respecto al desplazamiento. Al estar continuamente en activo, la figura difiere de otras propiedades que no siempre son actualizadas. Un ser humano siempre mantiene su figura humana, se ajusta a las circunstancias, pero no siempre sonríe, habla, participa en la vida política o fabrica cosas. Incluso cuando las otras propiedades están latentes, o cuando están en reposo, sin embargo, encuentran su nicho en la figura de la cosa. Pero la figura no es su origen; debemos ver la figura como lo penúltimo, no como lo último. Las actividades no proceden de la figura, sino de la cosa como un todo, aunque residan en el espacio marcado por la figura.

6. Las propiedades como lo potencial y lo múltiple de la figura de una cosa

La presencia de la figura de una cosa nos permite hablar del resto de las propiedades que tiene la cosa y específicamente discutir en qué sentido las propiedades son poderes o potencialidades y cómo se actualizan. Cuando conocemos una cosa, no solo reconocemos las características que muestra en un momento dado; es igualmente importante saber de qué *más* cosas es capaz y de qué otros modos puede aparecer. Cuando identificamos un leopardo, no sólo reconocemos su figura y sus manchas; sabemos que correrá tras su presa y que metabolizará la comida que ingiere, aunque no lo esté haciendo cuando lo percibimos. Los poderes o potencialidades son primordiales en la cosa y en nuestra reflexión sobre ella. Identificar lo que la cosa es consiste precisamente en formular una definición que suministra la raíz de todos estos poderes, en potencia o actualizados, conocidos o desconocidos. Ahora bien, la figura juega aquí el papel estratégico: la figura es la propiedad crucial que siempre

permanece activa en cierto grado, el poder que nunca es solo potencialidad, sino que siempre se encuentra actualizado en cierto modo. Las cosas materiales nunca se dan sin figura, la cual proporciona el refugio donde anidan el resto de los poderes («los espíritus» nos resultan espeluznantes porque parece que sus poderes están desprovistos de figura). De todos modos, aunque suene básico, la figura *no* es la cosa, ni tampoco la raíz de las otras propiedades de la cosa; la figura es simplemente una propiedad de la cosa.

Cuando nombramos cosas –cuando Henry dice a Jane: «Este roble...»–, las nombramos sobre la base de la figura de la cosa, pero no nombramos la figura; nombramos el árbol que está «detrás» y «dentro» de la figura; nombramos la sustancia o la entidad de la cosa, aquello de lo cual fluye la figura, y los predicados que distinguimos se dicen de la cosa y no de su figura. El lenguaje introduce esta distinción entre la figura de la cosa y la cosa; todas las demás propiedades, como la habilidad para crecer, para hacer brotar hojas y absorber nutrientes, para hacer todo lo que hacen los árboles, reside dentro de la figura, pero fluye de la naturaleza del árbol, de lo que es. El nombre que utilizamos, *roble*, nombra esta naturaleza, aunque no tengamos acceso directo a ella aparte de las propiedades que fluyen de ella.

Además, cuando nombramos el árbol, habremos registrado algunas de sus propiedades, pero siempre habrá otras con las que no nos hemos familiarizado aún. Ningún inventario de propiedades de alguna cosa puede ser exhaustivo; siempre habrá más que aprender sobre la cosa en sí, más rasgos esenciales que registrar y accidentes que percibir. La cosa siempre retiene potencial para ser revelado y por tanto la cosa siempre permanece de algún modo misteriosa y desconocida. Para conocer plenamente la esencia de una cosa tendríamos que ser capaces de predecir todo lo que la cosa pudiera ser, en todos los contextos en los que pudiera ubicarse; ¿cómo podríamos adquirir completa accesibilidad a lo que la cosa es? Nombrar una cosa es adentrarse en una aventura de manifestaciones, no de concluirla; pensar que las propiedades que ahora nos permiten acceso a la cosa es todo lo que la cosa puede dar de sí es cerrar nuestras mentes a todo lo demás que la cosa puede revelar. Y sin embargo está claro que captamos las propiedades de las cosas y conocemos algo de su esencia. Cualquier propiedad es suficiente

para hacernos una idea de la esencia, de la cosa tal y como es, y el descubrimiento de nuevas propiedades no cancela las que fueron conocidas anteriormente. Este registro de una propiedad, de cualquier propiedad, es suficiente para determinar la cosa como objeto de referencia y como cosa nombrada y en parte definida, y en el caso de objetos materiales es la figura la que sirve como propiedad preeminente que permite dicha identificación.

7. El paso hacia la abstracción geométrica

Una vez que somos capaces de ver la figura de la cosa como una simple propiedad, llegamos a poder ver la cosa como un individuo de cierta clase o especie. La «definición» de la cosa en lo que respecta a su esencia se convierte en un problema para nosotros; la cosa es ahora reconocida como la entidad «tras/detrás» de la figura en el sentido especial de la preposición *tras* o el adverbio *detrás*, el sentido que el término adopta cuando se usa para hablar del modo en el que una cosa está *tras/detrás* o *bajo/debajo* de sus propiedades y accidentes. Considérese cuan desconcertante resulta este sentido de las palabras *tras/detrás*, o, lo que es igual, este sentido de las palabras *bajo/debajo*[11]. Es un sentido «lógico» y no espacial, y cuando lo interpretamos de este modo, inevitablemente nos conduce a imaginarnos la cosa como una figura más detrás o debajo de la figura espacial; esta figura nueva, más profunda, sería entonces la forma del ser, digamos, elefante o árbol. Pero la entidad, la *ousia* del elefante o del árbol, no es otra figura más; es simplemente aquello de lo cual la figura es propiedad, y aquello de lo cual fluyen la figura y las demás propiedades.

Solo cuando la cosa queda distinguida de su figura puede la «figura» substancial, la forma o el *eidos*, quedar diferenciada de la forma espacial que la cosa disfruta, su figura espacial. Solo cuando esta distinción entra en juego se da algo con esencia y definición. Ver la figura como propiedad y no como la cosa en sí es un paso crucial para conocer cuáles son los correlatos objetivos de

11. En el desarrollo lingüístico, las preposiciones tienden primero a tener un significado espacial, luego, uno temporal, y finalmente un sentido causativo, y a continuación asumen un sentido lógico y luego filosófico. Cf. R. Sokolowski, *Presence and Absence*, 122-128.

nuestros juicios, pues los sujetos de nuestros juicios son las cosas en su substancia y no las figuras.

La figura no es lo definitivo. Sin embargo, es posible que demos un paso intelectual importante cuando comencemos a centrarnos en la figura en sí, aparte de la entidad de la que es figura. Cuando lo hacemos, interpretamos las cosas geométricamente y no predicativamente. Solamente las figuras nos llegan a preocupar, y caemos fascinados con lo que se puede hacer con ellas (no lo que podemos hacer, como si fuera una simple cuestión de capacidades subjetivas, sino lo que se puede hacer con ellas, las posibilidades que ellas guardan en sí y que nos ofrecen). Las figuras pueden ser reconfiguradas en otras clases de figuras; pueden ser comparadas entre ellas; y podemos descubrir las reglas que rigen estos procedimientos. Algunas partes de una figura pueden ser matemáticamente relacionadas con otras partes. Se puede constituir un mundo de figuras. Este mundo puede llegar a ser infinitamente complejo e interesante, y lo que descubrimos puede ser utilizado como un gran avance para nosotros. Las correlaciones (ecuaciones) que pueden determinarse son interminables. Pero la mera fascinación por este mundo trae consigo una tentación, ya que podemos olvidar que las figuras que investigamos son solo propiedades. Podemos empezar a tratarlas como cosas en sí mismas.

Husserl opina que esta transformación ocurrió en los albores de la ciencia moderna. Empezamos a centrarnos en las figuras (*Gestalten*), y las proyectamos en figuras geométricas idealizadas (*Limesgestalten*). Este procedimiento nos otorgó un poder superior de identificación y precisión, y empezamos a interpretar el mundo de la vida (*Lebenswelt*) en el sentido de un «velo de ideas» (*Ideenkleid*) con el que intentamos cubrirlo. La naturaleza llegó a ser idealizada y mucho más sometida a nuestra explotación técnica[12]. Adquirió la extrema precisión que debe tener si nos ha de servir bien; como Harvey C. Mansfield observa, «para fines humanos la naturaleza necesita ser provista de mayor exactitud que la que tiene»[13]. Las co-

12. La «geometrización» y «matematización» del mundo la describe E. Husserl en *The Crisis of the European Sciences*, §9; para los términos alemanes que menciono, cf. p. 26.29.51. Cf. también R. Sokolowski, *Measurement*, en *Pictures, Quotations, and Distinctions: Fourteen Essays in Phenomenology*, Notre Dame, IN 1992, 139-154.

13. H. C. Mansfield, *Manliness*, New Haven, CT 2006, 211.

sas materiales dejaron de ser entidades definibles y se convirtieron en *res extensae*, según el término de Descartes[14].

Si el mundo de las figuras se convierte para nosotros en el «último nivel», y si dejamos de ver las figuras como propiedades de las cosas, perdemos el mundo de las cosas en tanto entidades que tienen otras propiedades que fluyen de ellas. También perdemos el mundo de cosas provistas de esencias. La entidad «bajo» la figura deja de estar allí como la «dueña» de las «propiedades» o las «posesiones» que articulamos en ella. Las cosas materiales dejan de mostrarse como «unos», como seres dotados de identidad y definición. La identidad más profunda que ahora se reconoce es la de las figuras, pero estas figuras simplemente se mueven alrededor y entre ellas. Las únicas propiedades reales y originales que el mundo puede todavía poseer es lo que Locke llamó cualidades primarias, como solidez, extensión, cantidad, número, quietud y movimiento. Las otras características, las cualidades secundarias como calor, color, sabor y sonido pasan a ser ideas en nuestras mentes que no se asemejan a nada en las cosas[15]. Cuando vamos tan lejos, no solo abstraemos de las cosas en tanto que un todo un único rasgo, el geométrico; reducimos la cosa a su aspecto matemático, que entonces deja de ser un simple aspecto para convertirse en el todo.

Cuando se produce esta transformación, no simplemente se modifica el estatus ontológico de la cosa. También se alteran la naturaleza del juicio humano y la mente humana. El juicio, que ha sido descrito como la actividad sintáctica más básica, deja de ser la exposición real de las cosas. Hemos interpretado el juicio como actividad pública con el que el hablante hace referencia a un objeto

14. Descartes no considera que la figura de las cosas sea lo definitivo; sigue siendo una propiedad o accidente, pero lo único que se encuentra debajo es su extensión. La figura no es una propiedad de una entidad con definición, sino una condición temporal de la materia extensa. Las sustancias, con su forma y definición, dejan de situarse entre la pura materia y las propiedades como figura, color, y movimiento, y las cosas dejan de tener fines aparte de los usos que les adjudicamos.

15. E. Husserl, *The Crisis of European Sciences*, 36: «Lo que experimentamos, en la vida precientífica, como colores, tonos, calor y peso perteneciente a las cosas mismas... indica en clave física, por supuesto, vibraciones de tono, vibraciones de calor, por ejemplo, puros acontecimientos en el mundo de las figuras. Esta acotación universal es aceptada hoy día como algo incuestionable». Cf. también p. 37: «Todo lo que se manifiesta a sí mismo como real a través de las cualidades específicamente sensibles ha de tener su índice matemático en acontecimientos que pertenecen a la esfera de las formas (*Gestaltsphäre*)».

(otorga protagonismo, se refiere, a la cosa ante sí mismo y su audiencia) y luego dice algo al respecto; publicita la cosa. Pero si la cosa no es realmente la entidad de donde fluyen las propiedades, si la cosa realmente es un parche de materia extensa, entonces el acto de juzgar pierde su lugar como acto principal de manifestación. Los juicios son reemplazados por las ecuaciones, y tenemos mediciones pero no veredictos. Tomando una frase de David Lachterman, «las ecuaciones sustituyen a las proposiciones»[16]. La única mente pública «verdadera» es la geométrica o básicamente la matemática, la mente del físico matemático, que describe las correlaciones entre las partes espaciales de las cosas y la transformación de sus figuras. Pitágoras desbanca a Aristóteles.

Si el análisis matemático del mundo es lo definitivamente verdadero, entonces la otra manera de describir las cosas se convierte en mera ordenación subjetiva de nuestras propias ideas. La predicación y el juicio pierden su primacía en la vida intelectual; de ellos se dice que simplemente reflejan el vocabulario que nuestra sociedad ha acuñado o el modo en que decidimos configurar nuestras propias imágenes y pensamientos. El mundo se «descuartiza» en función de nuestros intereses y costumbres, según el significado que proyectamos en las cosas y de acuerdo con el modo en el que las cosas son. Este desplome en el relativismo sucede porque nuestra atención en torno al mundo de las figuras y al mundo de la geometría ha eliminado el puesto del juicio en la mente. Las figuras no son relativizadas, los juicios sí. La mente se torna matemática (primero geométrica, y en un estadio posterior algebraica) pero no predicativa. La lógica clásica queda reemplazada por la lógica de Frege, y las «leyes de la naturaleza» sustituyen a las cosas y a sus esencias y propiedades.

La transformación del mundo de las cosas en el «verdadero» mundo de la física matemática tiene una larga y complicada historia, que muchos autores han narrado e interpretado[17]. Es un elemento esencial en la creación de la modernidad. Ha contribuido a los espec-

16. D. R. Lachterman, *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity*, New York 1989, 157.

17. Además de *The Crisis of European Sciences* de Husserl y *The Ethics of Geometry* de Lachterman, cf. J. Klein, *The World of Physics and the «Natural» World*, en Id., *Lectures and Essays*, 1-34; Id., *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Cambridge, MA 1968.

taculares éxitos de la ciencia moderna, pero también está detrás de las amenazas al auto-conocimiento humano que la ciencia moderna, la tecnología y la burocracia conllevan. Debido a esta transformación, «las cosas» ya no están ahí, y «nosotros» tampoco, no de la manera que creemos que deberíamos estar, como agentes de la verdad con capacidad para juzgar lo que las cosas son. No existe lugar para los declarativos en las ecuaciones matemáticas. La transformación del mundo en un mundo matemático no es un asunto filosóficamente aislado (ningún asunto filosófico puede ser aislado, pues la filosofía como tal es la investigación dentro del más amplio contexto de las cosas); se relaciona con la filosofía política y la antropología filosófica, así como con la ética y la lógica. Los dos campos antagonistas en esta controversia son los antiguos y los modernos, representados por Aristóteles y los pensadores premodernos por un lado, y por otro, por personajes desde Maquiavelo a Nietzsche. El desiderátum filosófico no consiste simplemente en regresar a Aristóteles, sino en restaurar la validez de lo que describe dentro del marco establecido por la gran transformación impulsada por el pensamiento moderno, y uno de los elementos en dicha restauración es la recuperación del carácter público de la mente que pronuncia juicios. Junto a esta restauración de la mente está el redescubrimiento de las cosas como portadoras de esencias, propiedades y fines que gobiernan los propósitos que nos marcamos para nosotros mismos[18]. No es filosóficamente incorrecto fijar la atención en la dimensión matemática de las cosas, pero *sí* está mal olvidar que esta dimensión es solo un aspecto de la entidad, no la cosa en sí. Las ecuaciones siguen estando subordinadas a los juicios, y la figura de las cosas es su propiedad, no su sustancia. Regresemos, pues, al tipo de mundo en el que no solo hay figuras, sino entidades que gozan de propiedades y definición.

18. Sobre la distinción entre propósitos humanos y fines naturales, cf. F. Slade, *On the Ontological Priority of Ends and its Relevance to the Narrative Arts*, en A. Ramos (ed.), *Beauty, Art, and The Polis*, Washington, DC 1997, 83-85. Utilizo la distinción en *What is Natural Law? Human Purposes and Natural*, en *Christian Faith and Human Understanding*, 214-233, y en *Discovery and Obligation in Natural Law*, en H. Zaborowski (ed.), *Natural Moral Law in Contemporary Society*, CUA Press, Washington DC 2010, 24-43.

8

LAS PROPIEDADES Y LOS ACCIDENTES REVELAN LO QUE LAS COSAS SON

Regresamos a la distinción entre lo accidental y lo esencial, y más específicamente a las distinciones entre accidentes, propiedades y esencias. Hemos visto que lo esencial de las cosas debe ser dividido entre propiedades y esencia, y ambos diferenciados de los accidentes que ocurren a las cosas y son predicados de ellas. Necesitamos decir algo más sobre estas tres dimensiones del habla y sobre la interacción entre ellas.

1. Primera etapa: la predicación de accidentes

Estos tres componentes –los accidentes, las propiedades y las esencias– pueden ser predicados de las cosas, pero se predican de diferentes modos. Por esta razón, han sido clásicamente llamados «predicables». Así, podemos decir a alguien: «Susan estaba sonriendo cuando entró en la habitación». En este caso, predicamos «sonriendo cuando entraba en la habitación» accidentalmente respecto de Susan. Susan estaba sonriendo en ese momento, pero podía haber estado enfurruñada o deslumbrante. Si fuéramos a decir: «Pero recuerda: Susan es capaz de sonreír», probablemente estaríamos predicando el poder de sonreír como una *propiedad* de Susan. En la terminología antigua, estaríamos diciendo que Susan es risible (sin embargo, si estuviéramos transmitiendo esto como un mero hecho, quizás como el hecho de que ahora puede sonreír después de haber estado afligida durante un mes, la predicación sería accidental; no estaríamos informando de lo que ella es esencialmente capaz de hacer, sino de lo que ahora es capaz de hacer dadas las circunstancias). Finalmente, si dijéramos: «Susan, después de todo, es un ser racio-

nal», estaríamos predicando «ser racional» como parte de lo que ella es y no como una propiedad que ella tiene. La característica sería declarada como parte de su *esencia* o *definición*. No se trata de algo de lo que sea capaz, sino de lo que es. La predicación, por tanto, no es unívoca. Puede darse en cualquiera de estos tres modos.

Cuando conversamos con otros, la mayoría de nuestros enunciados son de la primera clase, predicación accidental. La predicación de accidentes es informativa porque lo accidental no necesariamente «se da» con la cosa en cuestión, y las personas tienen que ser avisadas de si ese rasgo le pertenece o no. No hay nada extraño en una predicación accidental; es la forma predeterminada de decir algo sobre algo. Por el contrario, las otras dos formas son raras. De ahí que en mi párrafo anterior, tuviera que añadir las frases «pero recuerda» y «después de todo» al segundo y tercer ejemplo con el fin de hacerlos plausibles. No hay nada inusual en comentarle a alguien que Susan estaba sonriendo en un momento concreto, pero sí hay algo peculiar en observar que ella es capaz de sonreír o que ella es racional. Normalmente no decimos esas cosas, ni necesitamos decirlas. Si el oyente sabe quién y qué es Susan, no es necesario contarle sus propiedades y su esencia. Aun con todo, a veces es necesario decir estas cosas, y será filosóficamente importante determinar cuándo surge esta necesidad.

Tal vez estemos tentados a pensar que los accidentes, las propiedades y las esencias han de ser exploradas por la ontología, por la ciencia del ser. Parecen ser otra clase de características de las cosas. Pertenecen sin duda a las cosas, pero se muestran como características ontológicas en nuestro discurso y mediante la sintaxis. Están correlacionadas con diferentes tipos de actividades por parte de las personas que participan en el discurso. Pertenecen no sólo a la ontología, sino también a lo que podíamos llamar la teoría del juicio o la fenomenología del habla y del pensamiento. Explorar las diferencias entre los accidentes, las propiedades y las esencias no solo aclarará el modo en que las cosas son; también aclarará lo que es el habla, lo que nosotros somos en tanto que agentes de revelación, y cómo somos actualizados por medio de nuestro discurso. Los contrastes entre accidentes, propiedades y esencias, además, no tienen que estar correlacionados simplemente con la «conciencia» humana, sino también con la conversación. Se muestran pri-

mariamente no a una mente individual, sino a mentes activadas en la reciprocidad de su discurso.

Estamos intentando examinar cómo se muestran las cosas en el discurso sintáctico. Cabe mencionar ahora que nuestra investigación no debe centrarse en los juicios individuales. Los juicios no ocurren normalmente de uno en uno. Cada juicio sin duda forma una unidad, pero es una unidad dentro de un todo más amplio. Con el afán de proporcionar un análisis filosófico del juicio debemos prestar atención a una conversación completa, a series de juicios que gradualmente despliegan la cosa en cuestión. Una conversación o discurso es el todo adecuado dentro del cual el juicio puede ser entendido filosóficamente. Es verdad que a veces emitimos enunciados individuales, pero es inusual y no debería considerarse lo estándar. Si nos centramos en un juicio individual, perdemos toda la flexibilidad y el matiz que están en juego cuando las cosas se ponen de manifiesto por medio del habla. A medida que avanzamos en nuestro análisis, tal vez tomemos algún juicio individual como ejemplo, pero debemos recordar que cualquier juicio particular pertenece a una serie de enunciados recíprocos intercambiados en una conversación.

2. SEGUNDA ETAPA: EL PASO A LAS PROPIEDADES

Cuando hablamos, ponemos algo delante de nosotros y de nuestros interlocutores y decimos algo sobre ello. Normalmente, decimos algo accidental de la cosa. Informamos a nuestro interlocutor sobre la cosa; por ejemplo, decimos: «Anselm sonreía mientras hablaba a la clase». En esta frase, Anselm se manifiesta caracterizado de un modo específico en un tiempo específico.

Las predicaciones estándar sirven para revelar un objeto en tanto que tiene alguna característica accidental. Cada característica de estas, sin embargo, está albergada en una propiedad: Anselm sonreía, pero era capaz de hacerlo porque como ser humano posee la propiedad de la risibilidad, la cual puede ser actualizada de diferentes modos o no ser activada en absoluto. Podríamos haber dicho que Anselm *no* sonreía; ser risible le pertenece esencialmente y siempre, pero sonreír no.

Cada predicación de un accidente especifica una propiedad. Sin embargo, la propiedad en sí no se enuncia en la predicación. Si He-

len dice: «Anselm sonreía», no tiene que añadir: «y él es risible». Ella asume que sus interlocutores conocen esta propiedad y no necesitan ser informados al respecto. Sonreír es, después de todo, una de las activaciones del poder que llamamos risibilidad, y si estamos familiarizados con su acto entonces hemos de tener una idea de su potencialidad. La propiedad continúa sin ser nombrada cuando se declara el accidente. Cuando destacamos una característica lo hacemos necesariamente frente a un fondo que queda sin mencionar. La propiedad de fondo *podría* declararse en nuestro discurso, pero el modo en el que sale a relucir es distinto al de lo accidental que ello alberga, y el modo en el que un hablante le declara la propiedad a alguien es distinto al modo en el que declara un accidente. También el hablante trata al oyente de manera diferente.

El hecho de que todas las características accidentales residan en una propiedad muestra que las predicaciones guardan cierta «profundidad». Constan de dos dimensiones, no sólo una. No están confinadas a la dimensión del predicado que acaba de enunciarse. Incluso decir algo simple, como «la caja es verde», asume que la caja tiene la propiedad de estar coloreada, pero nadie se siente obligado a contarle a otra persona que las cajas son de colores. Si se sabe lo que es una caja, entonces se sabe que tiene color, porque estar coloreada es una propiedad de ser caja y de cualquier objeto espacial material. Sin embargo, no necesariamente podría saberse que la caja es verde porque ser verde puede que le pertenezca o no. Si un hablante diera marcha atrás y dijera que la caja tiene color, lo haría más por refrescarle al interlocutor lo que ya sabe (o debería saber, o se supone que sabe) que por informarle sobre la caja y sus propiedades.

Una propiedad es una potencia o un poder, y puede realizarse de maneras múltiples. Los cuerpos tienen figura, pero un cuerpo cualquiera está dotado de una variedad infinita de figuras y tamaños. Los seres humanos son risibles, pero pueden sonreír de oreja a oreja o desternillarse de risa, o pasar de una risilla nerviosa a una carcajada. Si las propiedades «fluyen» de la esencia de una cosa, ellos a su vez producen una catarata de posibles accidentes[1]. Cada vez que usamos una palabra para designar la característica de una cosa, invocamos subrepticiamente la distinción entre potencia y acto.

1. Agradezco a Joshua Maroof esta imagen.

Predicamos la característica, pero lo hacemos tras el fondo silenciado de la potencialidad, y al menos implícitamente conocemos a ambas, la característica y la propiedad. La potencia y el acto no son simples dimensiones de las cosas, sino dimensiones que funcionan en nuestro lenguaje. Desempeñan su labor dentro de los contenidos ordenados por la sintaxis de nuestros enunciados.

Por tanto, estaríamos equivocados al pensar que los predicados son simples etiquetas que adherimos a las características (o a las ideas que tenemos de las características). No son unidimensionales. Seleccionan una característica dentro de un rango de opciones ubicadas dentro de la propiedad que subyace a la característica, y es necesario que especifiquemos la característica porque hay muchos otros modos en los que la propiedad podía haberse actualizado. Esta selección se hace posible no solo gracias a las virtualidades del lenguaje; no se trata simplemente de que el inglés o el español nos proporcione un abanico de palabras para designar los diversos tipos de risibilidad (la risa, el chasquido, la carcajada, la risotada, la sonrisa, el caquino, el gorjeo, el cascabeleo, el hipido); el inglés o el español nos ofrece estas posibles alternativas de vocabulario porque podemos quedar enganchados en un continuo de actualizaciones de nuestra risibilidad. Algunas de ellas han quedado codificadas en nuestro lenguaje, pero hay muchas variantes que no tienen nombres específicos, como por ejemplo el tipo de risa que se da entre una risilla burlona y una nerviosa. Los predicados accidentales, por tanto, implican, tras de sí, una propiedad como potencia.

3. Tercera etapa: el paso a la esencia

La propiedad, sin embargo, no está al fondo de lo que sale a la luz en el discurso. La propiedad se aloja en algo más profundo, la esencia o definición de la cosa, pero se aloja en ella de una manera distinta de la que la que la característica accidental lo hace dentro de la propiedad. La propiedad no es ni una especificación ni una actualización de la esencia (como «sonreír» especifica y actualiza la «risibilidad»). La propiedad es diferente de la esencia, pero «fluye» de la esencia como su «fuente».

Ahora bien, estos términos son metáforas. ¿Podemos decir algo más sobre cómo se relacionan las propiedades con la esencia?

¿Cómo se ponen de manifiesto las propiedades y la esencia cuando hablamos? Ya hemos visto en el capítulo 7 que percatarnos de las propiedades nos proporciona un atisbo implícito de la esencia de la cual fluyen; las propiedades y la esencia se dan concomitantemente. Examinemos cómo.

Cuando predicamos algo de algo, el algo al que nos referimos sirve como un tipo de receptor. Es como una tina o un cesto, aquello en lo que el accidente y la propiedad se alojan. Para usar el término clásico, es un sustrato, lo que «está debajo» de las características que designamos como sus predicados[2]. Pero estas formulaciones también son metafóricas porque la predicación no tiene nada que ver con lo espacial y la entidad que subyace a los accidentes y a las propiedades obviamente no es ni una tina ni un cesto. La predicación es una maniobra lógica y no una maniobra espacial. Aún así, utilizamos términos espaciales cuando hablamos sobre la predicación, y parece que aportan algo. Las metáforas no nos desorientarán siempre y cuando sepamos que son metáforas. ¿Nos podemos desembarazar de ellas?

La predicación es una actuación pública. Cuando predicamos hacemos dos cosas. Primero, traemos algo al centro de nuestra conversación, y, segundo, declaramos algo respecto de lo que hemos introducido. Nuestro primer movimiento, traer algo a la discusión, se hace en vista de lo segundo. Introducimos la cosa para decir algo sobre ella, no para comerla o simplemente verla. La introducimos para sacarla a la luz a través de la articulación sintáctica. Cuando introducimos la entidad (diciendo algo como «este...» o «el perro dormido...»), nuestro interlocutor espera a que terminemos nuestro enunciado. Si nos detuviéramos, si no dijéramos o indicáramos nada más, aguardaría un momento y luego diría: «Bien, y ¿qué más?». No importa lo pragmático que el contexto de nuestro discurso sea, hay algo sencillamente contemplativo en cada predicación.

Y obviamente, introducir algo en la conversación, «arrastrarlo al estrado» para emitir un juicio, no significa necesariamente que corporalmente lo lancemos ante nosotros y nuestros interlocutores.

2. Cuando Aristóteles discute el significado de entidad o sustancia (*ousía*) en Metafísica VII, 3, primero examina la sustancia como sustrato, como *hypokeimenon*, porque ese es el sentido más obvio para nosotros. Sin embargo, luego procede a hablar de la sustancia en cuanto esencia, como algo más primario.

A veces, sí señalamos algo ostensivamente; a veces sacamos la cosa de una caja y la ponemos delante de otros; pero la mayoría de las veces hablamos de cosas ausentes. Normalmente, conversamos sobre lo que *no* está presente ante nosotros. Que lo podamos hacer es impresionante, y muestra el poder del habla para dominar la ausencia. También muestra lo incorpóreas y no espaciales que son nuestras identificaciones y predicaciones.

Así pues, nuestro primer paso consiste en introducir una entidad en la conversación, establecer una referencia. Ahora bien, traer una entidad a la conversación puede tener sus complicaciones, y tal vez exija dos o tres pasos más. A veces, simplemente mencionamos el nombre propio de la cosa, o usamos un nombre común o una frase descriptiva, y la cosa queda introducida con éxito. Otras veces, sin embargo, tendremos que delimitar o definir la cosa que queremos discutir. Es posible que la cosa no haya quedado clara a nuestro interlocutor, así que tendremos que dar más explicaciones antes de poder decir nada al respecto. La cosa sigue sin estar adecuadamente puesta; necesitamos especificar el tema, y la conversación se mantiene a la espera por un momento hasta que la cosa quede introducida y la discusión pueda proceder.

Cuando ya se ha especificado de lo que estamos hablamos, aún no hemos dicho nada sobre ello. Más bien, simplemente lo hemos definido, y la definición no es la clase normal de predicación, en la que aseveramos algo informativo sobre la cosa. El mismo Aristóteles nos dice que conocer la naturaleza de una cosa es diferente a la predicación, pero no menciona el contexto conversacional que es donde la distinción se hace patente con la mayor evidencia[3]. La definición simplemente introduce un algo en la conversación, mientras que la predicación articula alguna característica perteneciente a la cosa que ha sido satisfactoriamente introducida. En el juego conversacional, barajamos dos movimientos diferentes.

Supongamos que intentamos introducir algo en la conversación y que el interlocutor no sabe de lo que estamos hablando. Comenzamos por definir la cosa que hemos introducido. Para definir algo, hay que empezar con algo que no necesitamos definir, así que empezamos con el género que no es sólo una dimensión ontológica de

3. Aristóteles, *De Anima* III, 6, 430b26-30.

la cosa en cuestión, sino una dimensión con la que el interlocutor está familiarizado. No podemos hablar del género completamente al margen del marco de la conversación en el que es presentado. Supongamos que nos encontramos en mitad de la conversación y queremos hablar de tubulidentatas; decimos algo como, «Bien, piensa en los tubulidentatas; prácticamente todos tienen el mismo tamaño...». Pero nuestro interlocutor no tiene ni idea de lo que son (¿un tipo de requesón italiano? ¿un tipo de patata?), así que nos interrumpe y dice: «Un momento, ¿de qué estás hablando?». No puede identificar lo que hemos lanzado a la conversación, de modo que todas las predicaciones que realicemos, todas las características que compartamos, todos los accidentes que enumeremos, serían en vano. Quedarían suspendidos en el aire, sin sustrato donde depositarse.

Así pues, respondemos a la pregunta de nuestro interlocutor interrumpiendo nuestra conversación: detenemos la predicación y retrocedemos ante la cosa que hemos querido introducir; retrocedemos a un género que el interlocutor conoce: «Es un animal. Sin duda sabes lo que es un animal». Una vez que estamos seguros de que el interlocutor conoce el género, lo especificamos: «Es un animal que vive en África; es nocturno y mide aproximadamente unos cinco pies; es como un cerdo con una trompa, de orejas grandes y lengua larga; escarba en la tierra y come termitas. Eso es un tubulidentata». Estas características no son ofrecidas como predicaciones sino como especificaciones, como partes de una definición. Están siendo usadas simplemente para establecer una referencia, para introducir una entidad en la conversación, no para continuar la propia conversación. Hemos interrumpido la tendencia predicativa de la conversación para aclarar, mediante una definición, la cosa que estamos introduciendo en la conversación.

En este caso del tubulidentata, las especificaciones eran propiedades de la cosa. En otros casos más elegantes, las especificaciones pueden llevarse a cabo simplemente ofreciendo la diferencia que identifica este tipo de cosa en contraste con otras cosas. En dicho casos estaríamos indicando la «diferencia específica» y tendríamos un tipo de definición más pura, que estaría compuesta por el género y la diferencia específica: «¿No sabes lo que es una oligarquía? Es una forma de gobierno (*esto* sí sabes lo que es) en la que los ricos

dirigen». Esta especificación del género por medio de una «diferencia» es la forma paradigmática de la definición. El «gobierno de los ricos» no es una propiedad de la oligarquía, sino su sustancia, su diferencia definitoria. El dominio de los ricos no fluye de la oligarquía, sino que la define[4]. Sin embargo, se dan muchos casos en los que no podemos determinar la diferencia; ¿qué tipo de género y diferencia podemos asignar a los tubulidentata? En estos casos, definimos mediante algunas propiedades que distinguen la entidad, y no mediante la diferencia específica.

¿Cómo podemos obtener una definición elegante, una compuesta por el género y la diferencia específica? Estableciendo una distinción, o sea, mostrando una diferencia. Más concretamente, se puede realizar mediante *la* estratégica distinción que diferencia este tipo de cosas del resto. La distinción diferenciaría la cosa de otras cosas próximas a ella, de aquellas con las que es fácil confundirla. Siempre que hacemos una distinción, implícitamente definimos una cosa. Estamos especificando una especie, valga la redundancia. Estamos diferenciado una cosa dentro de un género que la engloba, y lo estamos haciendo para alguien, con el fin de continuar la conversación. Tal vez no ofrezcamos la definición entera a nuestro interlocutor; es posible que no declaremos el género y la diferencia; la mayoría de las veces el género ni se menciona porque se da por sabido[5]. Es el contexto u horizonte en el que especificamos lo que deseamos introducir en la conversación. Pero tiene que haber un género para que la distinción se subraye y nos permita captar las cosas[6].

Cuando en nuestro análisis filosófico hablamos de algo desconocido que es introducido en la conversación, no hablamos de no estar familiarizados con una *palabra*, sino con una cosa. Si lo que

4. Presentar una definición como si fuera un accidente puede ser aprovechado para bromear: «Hay algo positivo que se puede decir del dinero: es un buen medio de cambio». El dinero no es *un* medio de cambio; *es* el medio de cambio.

5. El género es como la premisa mayor en un entimema, el silogismo apropiado para el argumento retórico. La premisa mayor en un entimema no necesita ser enunciada porque expresa una opinión que todo el mundo comparte. Enunciarla sería como enunciar lo obvio. Tampoco suele ser necesario enunciar el género, pero la necesidad surge cuando tenemos que definir algo y necesitamos retrotraernos al género para tener un punto de partida para la definición.

6. Acerca de la importancia del género como marco para establecer distinciones, cf. R. Sokolowski, *Making Distinctions*, en Id., *Pictures, Quotations and Distinctions: Fourteen Essays in Phenomenology*, Notre Dame, IN 1992, 66-69.75.82-85.88.

no es familiar es la palabra, el hablante siempre está a tiempo de sustituirla por un sinónimo; pero si el interlocutor no está familiarizado con la cosa, un sinónimo no ayuda. Es entonces cuando se necesita una definición con género y diferencia. El hecho de que se use el género y la diferencia es señal de que se está explicando una cosa y no una palabra.

4. Un comentario sobre nuestro método

Debemos interrumpir la discusión sobre los tres predicables (el accidente, la propiedad y las partes de la esencia o definición) para hacer algunas observaciones sobre el método que hemos aplicado. Venimos tratando las tres dimensiones tal como surgen en el habla humana, más concretamente en la conversación humana. Quizá queramos discutirlas en clave puramente metafísica y pensar que los accidentes, las propiedades y las esencias son sólo aspectos del ser, al margen de cualquier vínculo humano. Algunas cosas son sustancias, otras son propiedades de sustancias y otras más son simples accidentes. Los accidentes no cuentan mucho ontológicamente; tienen muy débil apego al ser y son prácticamente nada, pero las otras dos clases de ser –las sustancias y las propiedades– son más sólidas. Las tres dimensiones, la débil y las fuertes, pertenecen a las cosas mismas.

¿Acaso hemos diluido en nuestro análisis la importancia metafísica de los accidentes, las propiedades y las esencias? ¿Acaso las hemos «relativizado» al conectarlas con la conversación humana? ¿Acaso las hemos convertido en dimensiones que solo surgen cuando proyectamos el pensamiento humano al ser? En absoluto; lo que hemos hecho es desplegar las condiciones subjetivas que permiten revelar las distinciones objetivas.

Cuando conversamos con otros hablantes, hablamos de cosas. Las articulamos sintácticamente, y tal y como hemos afirmado en el capítulo 5, la estructura formal de la sintaxis es el sedimento de la conversación pública. A medida que articulamos las cosas sintácticamente, permitimos que las distinciones entre accidentes, propiedades y esencias salgan a la luz. La forma sintáctica sirve de marco dentro del cual la diferencia entre lo accidental y lo esencial se muestra en los contenidos de lo presentado, y esto ocurre mientras mantenemos una conversación. Estas diferencias no solo se leen

en las cosas mismas; brotan cuando las cosas se transforman en fenómenos y legómenos, pero tanto fenómenos como legómenos implican que lo accidental se contraste con lo esencial. No existe conversación o manifestación en la que estas diferencias no entren en juego, en la que no distingamos entre personas que saben de lo que están hablando y personas que se pierden por los cerros de Úbeda y no se enteran de nada.

Las diferencias a las que nos referimos no se producen en la mente individual al ejercitar distintos tipo de intencionalidad. Se dan en personas que entablan un diálogo, que comparten cosas entre ellas e introducen diferentes entidades en la conversación. Los diversos actos intencionales no son rayos que emanan de nuestros cerebros (de alguna zona detrás de nuestros ojos) y se extienden hacia las cosas; son conquistas de nuestra conversación. Una definición, por ejemplo, no es meramente una combinación de palabras que de algún modo coincide con la forma en que la cosa está amalgamada; es la entrada triunfal de una entidad en la conversación.

Veamos cómo entender un diccionario desde esta perspectiva. Desde este punto de vista, las muchas definiciones del diccionario no son muchas representaciones verbales de cosas del mundo; más bien, son muchas entradas potenciales en la conversación humana, muchas cosas que se mantienen a la espera de ser convocadas en los intercambios entre un hablante y otro. Cuando miramos una definición en el diccionario, lo hacemos no sólo para traer una forma a nuestra mente, sino para ser capaces de decir algo a alguien sobre algo. Descubrimos las cosas que *son*, pero como son para los hablantes.

Me gustaría usar terminología husserliana para aclarar el lugar de la conversación humana en la distinción entre esencias, propiedades y accidentes. En su fenomenología, Husserl quiere ofrecernos dos tipos de análisis, el «noético» y el «noemático». Un análisis noético se centra en actos intencionales como la percepción, la memoria y la articulación categorial, e intenta describir sus estructuras y relaciones. Un análisis noemático se centra en el correlato objetivo de las intenciones noéticas: describe el objeto percibido en tanto que percibido, el objeto recordado en tanto que recordado, el objeto articulado categorialmente (un estado del asunto) en tanto que articulado. En sus análisis, sin embargo, Husserl tiene en

cuenta principalmente a la persona solitaria y su conciencia; analiza «mi» mente llevando a cabo estas intencionalidades y revelando los objetos que me son dados de diversos modos.

Pero «yo» enredado en mis pensamientos no «me» actualizo a no ser que me enfrente a otro hablante en la conversación. Como ya apunté en el capítulo 4, deseo ofrecer una mejora de la descripción de Husserl. Desearía que el análisis noético se focalizara no en una mente individual sino en las personas que mantienen una conversación. Desde esta perspectiva, una predicación no es solo mi mente elevándose de la percepción a la articulación intelectual, sino un hablante que al decir algo de un objeto, y por tanto mostrando una de sus características, manifiesta dicho objeto a otro hablante. La situación que se correlaciona con la actividad de juzgar no es por tanto una situación frente a mí y mi propia conciencia, sino una situación, un fenómeno y un legómeno, articulado por un hablante para otro. Un género no es un fondo dominante para establecer la diferenciación que quiero hacer de acuerdo con mi experiencia de la cosa; es el marco con el que los conversadores están familiarizados, el marco en el que yo como hablante puedo mostrar a otro la diferencia entre *esta* cosa y *aquella*.

Podemos esclarecer esta modificación revisando una doctrina que Husserl desarrolla en las *Meditaciones cartesianas* y en sus escritos sobre intersubjetividad. Un paso importante en su análisis consiste en alcanzar lo que denomina la «esfera de lo mío propio» (*Eigenheitssphaäre*)[7]. Él propone que intentemos, imaginativamente, deshacernos de cualquier dimensión de otras mentes. Esta «reducción a la esfera de lo mío propio» no consiste en deshacerse de otras personas fácticamente (en este caso, el *sentido* de las personas permanece, pero sin nadie delante). Se trata de abstraernos de la mera dimensión de los otros yoes, y ver lo que quedaría de nuestra propia experiencia, así como del mundo que nos es dado a nuestra experiencia. Este remanente constituiría la esfera de lo mío propio. Husserl dice que en esta esfera seguiríamos teniendo un mundo con cuerpos. Nuestro propio cuerpo sobresaldría como distinto al de los demás (todavía seguiríamos dominando); todavía seguiríamos experimentando movilidad espacial y cinestesia. Husserl sabe que nunca

7. E. Husserl, *Cartesian Meditations*, The Hague 1977, §§44-48, pp. 92-106.

podríamos existir de esta manera –la esfera de lo mío propio es una abstracción, no una posibilidad concreta–, pero él plantea esta maniobra filosófica con el fin de mostrar lo que se añade a esta esfera abstracta cuando otras personas entran en el escenario. Es una estrategia que utiliza para clarificar la intersubjetividad y la experiencia asociada a ella, y para mostrar que su filosofía no es solipsista[8].

Pero parece que Husserl insinúa la posibilidad de imaginar que las intencionalidades categoriales ocurran en la esfera de lo mío propio. No ahonda en ello, pero tampoco lo niega, aunque sí menciona explícitamente que hay «objetividades eidéticas» dentro de la esfera de lo mío propio[9]. Yo defendería, sin embargo, que las formas categoriales y las experiencias sintácticamente moldeadas no caben ser pensadas en la esfera de lo mío propio, porque la sintaxis es el sedimento de la acción conversacional, y estas actividades no podrían ocurrir, en principio, sin la presencia de otros hablantes.

En este proceso de adaptar así el pensamiento de Husserl, no solo *añado* el dominio de la conversación a la conciencia solitaria, sino que afirmo que el nivel categorial pertenece ante todo al intercambio intersubjetivo, no a la mente individual. Para discutir el pensamiento y su uso de la sintaxis, se debe empezar por la conversación. Las estructuras noemáticas se constituyen en este contexto, no en la conciencia solitaria, y sus estructuras solo pueden entenderse como correlacionadas con las intencionalidades noéticas de la conversación humana. Es cierto que de vez en cuando nos dedicamos a pensar en privado, pero dicha soledad es el caso marginal, la situación aberrante. Lo que Husserl describe es el caso extremo, no la norma.

Necesitamos introducir un comentario más en lo que concierne al género y la diferencia como partes de la definición. En la filosofía escolástica, las nociones de «género» y «diferencia» se consideran «segundas intenciones». No se predican directamente de las cosas mismas, como las «primeras intenciones». El género y la diferencia son predicados de las cosas en tanto que conocidas por nosotros,

8. El propósito de Husserl en el desarrollo del tema de la esfera de lo mío propio ha sido a menudo subestimado. Él es consciente de que el talante de su filosofía trascendental conduce a una interpretación solipsista, y desea combatir dicha impresión. La reducción a la esfera de lo mío propio no es sumergirse en la soledad, sino que es parte de un argumento que muestra que nosotros y nuestras mentes no estamos solos. Cf. *ibid.*, §42, p. 89; §62, p. 150, donde dice: «La ilusión del solipsismo ha quedado disuelta».

9. Ibid., §47, p. 105.

en tanto que conceptualizadas o presentes «en la mente». Brotan cuando el intelecto reflexiona sobre sí mismo y sobre lo que contiene[10]. Aquí de nuevo, me gustaría cambiar el énfasis y publicitar estos asuntos; yo afirmaría que las «primeras intenciones» se dicen principalmente respecto de las cosas dadas a los participantes de una conversación, y las «segundas intenciones» son la dimensión que surge cuando las cosas son consideradas reflexivamente según han sido habladas y conocidas por los conversadores. El género y la diferencia no deberían ser tratados filosóficamente a partir de una mente individual y al examen de cómo esta articula las cosas y reflexiona sobre sí misma; se dan principalmente cuando un hablante intenta introducir un nuevo tema en conversación con otros hablantes. El hablante recurre a un antecedente común y establece para sus interlocutores la distinción estratégica que define la cosa en cuestión[11].

5. PROPIEDADES Y ESENCIAS EN TANTO QUE MISTERIOSAS Y OSCURAS

La interrelación dinámica y diferenciada entre la esencia, la propiedad y el accidente ocurre con respecto a cada nombre. No solo las sustancias completamente desarrolladas están dotadas de

10. Cf., por ejemplo, R. W. Schmidt, *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas* [El Dominio de la Lógica según Santo Tomás de Aquino], Martinus Nijhoff, La Haya 1966, 127: «La lógica se ocupa de la naturaleza según el aspecto de las intenciones, que tienen su existencia en el intelecto y no según la existencia que tiene en la realidad externa». También p. 128: «No hay nada en la realidad que corresponda directamente con intenciones lógicas como las de género y especie». Según esta interpretación, un género aparece cuando el intelecto reflexiona sobre su modo de conocer y sobre sus contenidos; una segunda intención, como el género o la especie, «presupone una reflexión sobre el acto de entender y el concepto o término de dicho acto» (p. 119). En otras palabras, la mente se da cuenta de que entiende un género como algo que contiene una variedad de especies. Esta relación del género con las especies es primariamente una característica del modo en el que el intelecto entiende las cosas, y no del modo en el que las cosas existen en la inmediatez, y por tanto la palabra *género* expresa una segunda y no primera intención. Las segundas intenciones se fundamentan en las cosas sólo de manera remota y mediada. Este análisis del género y la especie es sin duda iluminador, pero creo que sigue siendo mejor pensar esta cuestión dentro del marco de una conversación y no según el intelecto individual y sus capacidades reflexivas.

11. De hecho, Schmidt citando a Aquino dice que la dialéctica y la sofística, que discuten la argumentación y los discursos, examinan cosas como el género y la especie (*ibid.*, 128). Aquino menciona esto en su comentario sobre la *Metafísica* de Aristóteles, donde parafrasea a Aristóteles. Debería asimismo añadir que Schmidt indica que la terminología de primeras y segundas intenciones es usada solamente de manera marginal por el mismo Aristóteles; cf. p. 123, n. 90.

esencias, propiedades y accidentes. Cualquier cosa susceptible de ser nombrada consta de estas dimensiones. El tráfico, por ejemplo, no es una sustancia plena, pero puede ser nombrado y articulado de acuerdo con lo anteriormente descrito. Si un hablante dice: «El tráfico...», la parte del mundo designada por dicha palabra entra a formar parte de la conversación, y nos quedamos a la espera de que el hablante continúe con lo que va a decir al respecto: «... es muy denso en la M-30 a estas horas». Y esta predicación accidental se alberga en la propiedad que fluye del tráfico, es decir, que el tráfico puede ser más o menos intenso según el momento del día. Cada información sobre el tráfico, cada pronóstico del tiempo, hace que nuestra inteligencia se implique en estos modos diferentes. Podemos introducir las palabras *color* o *celeste* o *renta mensual* en la conversación, y cada una de ellas mostrará una parte del mundo dotada de una esencia definible con propiedades que fluyen de ella y accidentes que ella alberga.

La triple capa compuesta por accidentes, propiedades y esencias puede parece simplista y obvia, pero esto se debe a que hemos estado usando un ejemplo muy común y típico: Anselm está sonriendo, su sonrisa se basa en su risibilidad, y su propiedad fluye de su racionalidad. Pero pongamos un caso más oscuro, Sylvia vende su valioso mobiliario para ayudar con el dinero a Jasper que se encuentra en una situación desesperada. Esto es una predicación accidental. La actividad puede ser claramente descrita, pero ¿cuál es la propiedad detrás de esta situación? ¿Qué es lo que está pasando? ¿Acaso de trata de un simple acto de benevolencia? ¿Se trata de lealtad familiar? ¿Acaso es un acto compensatorio? Quizás no es ninguna de estas sino cualquier otra propiedad o potencialidad, una de esas cosas que la gente hace y que son difíciles de nombrar. La pregunta puede quedar abierta; es posible que nunca sepamos lo que sucedió. Y si la propiedad es difusa, también lo es la esencia de la que fluye. Sylvia es un ser humano, un animal racional, y su conducta es, por tanto, uno de los modos en los que un ser humano puede actuar –pero, ¿cómo y por qué?–. ¿Qué es lo que encierra la naturaleza humana, fuente de este tipo de actuaciones? ¿Cómo es que fluye esta propiedad, esta posibilidad de actuación, del hecho de ser humano? ¿Qué es el ser humano para que este tipo de cosa fluya de él? ¿Qué es Sylvia y qué somos nosotros?

Ya puestos, incluso la conexión entre risibilidad y racionalidad humana no es tan fácil de entender. ¿Qué tiene la racionalidad humana que nos otorga la capacidad de sonreír? Y ¿qué es la risibilidad que puede ser activada como risa de júbilo o como sonrisa cruel? Lo familiar que nos resulta el ejemplo enmascara la oscuridad del asunto.

Si nuestras palabras registran algo realmente, podemos estar seguros de que las formas de accidentes, propiedades y esencias están detrás de lo que nombramos, pero en muchos casos quizá no sepamos específicamente cuáles son las propiedades y las esencias. Contamos con la sintaxis y somos capaces de hacer predicaciones accidentales; podemos ofrecer una descripción aproximada de lo que pasa; pero en realidad no sabemos lo que sucede. No podemos identificar tan fácilmente cuáles son las partes «más profundas» de la situación, las propiedades y la esencia; sin embargo, sí sabemos que las propiedades *están* ahí y que fluyen de una esencia que *está* ahí, sea lo oscura que sea. La fuerza evidencial de nuestras palabras testimonia la realidad de las cosas. Aquí es donde la «profundidad» entre accidentes y propiedades, y entre propiedades y esencia, se convierte en algo más que un paso obvio y trivial hacia otra dimensión.

Los artistas exploran estas diferencias. Invocan el misterio con su aura y las profundidades insondables. Sugieren cosas que son difíciles de nombrar directamente. T. S. Eliot, hacia el final de *East Coker*, menciona parentéticamente, «noche del álbum de fotografías». Este poema, como los *Cuatro cuartetos* al completo, trata sobre el modo en el que nosotros, como seres humanos, existimos dentro y fuera del tiempo. Existimos de tal modo que estamos atrapados en el flujo presente del tiempo, pero también podemos tener la presencia inmediata del pasado (así como del futuro)[12]. En ocasiones incluso podemos rozar algo que no parece

12. Hemos visto que la presencia de la sintaxis establece la diferencia entre la experiencia racional y no racional. Las criaturas racionales también gozan de un tipo distinto de temporalidad. Los «significados» o «proposiciones» que logran son omnitemporales. Una proposición o ecuación, por ejemplo, es recurrente e idénticamente exacta en diferentes momentos de tiempo (siempre se trata del mismo teorema de Pitágoras cada vez que hablamos o pensamos en ello). Asimismo es posible que los seres intelectuales traigan al presente su pasado o futuro de un modo que las criaturas no racionales no pueden. Yo que tengo recuerdos puedo experimentar mi propio

ni pasado, ni presente, ni futuro. En el pasaje de *East Coker*, Eliot ha contrastado «un tiempo para la noche bajo la luz de las estrellas» con «un tiempo para la noche a la luz de la lámpara», y nos describe pasando la noche a la luz de la lámpara con el álbum de fotografías; nos miramos en retratos del pasado, y lo hacemos en el presente, en la brillante luz de un artefacto humano. Este predicado es sumamente accidental. Incluso depende de que haya álbumes de fotografías y lámparas, una situación que corresponde solamente con el final del siglo XIX y la mayor parte del siglo XX en ciertas partes del mundo (¿miraríamos ahora las imágenes a través de la pantalla de un ordenador? ¿Acaso este cambio nos vuelve menos nostálgicos, o somos nostálgicos de otro modo? ¿Pueden los seres humanos experimentar un momento de ensoñación después de haber inventado luces eléctricas?). ¿Cuál es la propiedad humana que reside detrás del accidente de estar mirando fotografías a la luz de una lámpara? Y ¿de qué parte de nuestra esencia fluye esta propiedad? ¿Qué somos nosotros que podemos y necesitamos hacer estas cosas?

Eliot intenta conducirnos a la respuesta, o sonsacárnosla, e intenta hacerlo por medio de la predicación accidental de nosotros mismos mientras disfrutamos del álbum de fotografías. Pero para que esta estrategia artística funcione, el accidente que trae a la mente tiene que ser el adecuado, y ha de estar situado en el contexto propicio; tiene que ser el tipo de predicación que despierta nuestras mentes y nos hace posible vislumbrar la propiedad en la que el accidente se aloja. Asimismo nos debe llevar más allá, desde la propiedad hacia la esencia, podamos o no descifrarla. El accidente queda explícitamente enunciado, pero la propiedad y la esencia se insinúan. El escritor debe conocer qué episodio describir; el pintor debe saber qué expresión trazar; el escultor debe saber qué movimiento captar. El artista debe escoger su acontecimiento.

pasado igual que mi propio presente. Además, los seres racionales están capacitados para tener reminiscencias y no solo memoria. De ambas maneras, tanto experimentando significados ideales como ejercitando la memoria racional, los seres intelectuales o espirituales pueden alcanzar identificaciones que trascienden el tiempo y el movimiento corporal. La temporalidad de los seres intelectuales fue reconocida por la filosofía y la teología medieval; se le denominó *aevum* y se la consideraba a medias entre el tiempo y la eternidad. Agradezco a Cornelius O'Brien haberme señalado la relevancia del *aevum*.

Lear se comporta de una manera hacia Goneril y Regan y de otra hacia Cordelia; ¿cuál es la propiedad humana que se activa en esta situación «accidental», y cuál es la naturaleza de la paternidad –o la naturaleza humana– que reside detrás de la potencialidad? Cleopatra se presenta esplendorosamente envuelta en oro y perfumes; todo el mundo corre a verla, dejando a Antonio de lado, sentado a solas en el mercado: visión, aroma, atracción, deseo, soledad –cada una en su matiz, propiedad que fluye de la naturaleza humana–. ¿Qué es el ser humano para dar origen a estas posibilidades?

Una hazaña artística, si tiene éxito, está provista de esta doble profundidad: nos movemos más allá del enunciado accidental hacia la propiedad que la sustenta (a la potencialidad que se actualiza por medio de este accidente), y de ahí a la esencia de la cual fluye la potencialidad. He aquí los dos tipos de profundidad. Los mismos pasos formales ocurren no solo en la producción artística, sino también en la investigación de la naturaleza. Un león ataca y captura una cebra; ¿qué propiedad animal actualiza este incidente, y qué son los animales para poder hacer estas cosas? Este compuesto tiene este punto de ebullición, y ese otro compuesto lo hace a otra temperatura; ¿qué son estos compuestos para que puedan actuar y reaccionar de esta manera?

Conocemos las tres dimensiones, accidente, propiedad y esencia, a la vez. No las conocemos por separado, de una en una; son tres dimensiones de una percepción, y vienen juntas. El predicado accidental se capta dentro del marco de la propiedad, y a su vez se entiende que la propiedad fluye de la naturaleza de la cosa, el correlato del nombre que usamos para identificar el objeto del que hablamos. Cada vez que predicamos algo de algo, las tres dimensiones entran en funcionamiento. En un sentido, el modo accidental es el más débil porque igual que viene se va y no fluye de la entidad necesariamente como las propiedades; pero en otro sentido, la dimensión accidental es la más clara y verdadera de las tres porque mientras la estamos declarando sabemos que está realmente sucediendo, no importe cuál sea su significado. Hemos echado un vistazo a las fotografías del álbum, independientemente de la propiedad que este acto encierre y de la parte de nuestra naturaleza que revele. Una vez que ocurre el incidente, sea lo contingente que sea, se vuelve ineludible.

6. Las distinciones en tanto que especifican la esencia

Particularmente, nos atañe aclarar la aparición de la esencia. Quizás nos sea necesario recordar que la esencia se nos presenta solo en conjunción con las propiedades y los accidentes. En el pensamiento escolástico tradicional se nos dice que el «primer acto del intelecto» es captar la esencia de una cosa. El segundo acto es el juicio, en el que el intelecto «compone y divide»; es decir, afirma la existencia de lo que hemos concebido y articula accidentes y propiedades. El tercer acto es razonar, en el que nos movemos de un juicio a otro y establecemos conclusiones. Siguiendo a Aristóteles, Tomás de Aquino llama al primer acto de la mente la «intelección de los indivisibles», y dice que es previa a las actividades de definir y juzgar[13]. Esta percepción parece proveer de materia prima a los otros actos de la razón.

En nuestro análisis, sin embargo, la esencia no se presenta a sí misma; sale a la luz solamente «detrás» o «debajo» o «dentro» de las propiedades y su actualización en accidentes. En nuestro análisis filosófico no comenzamos con el «primer acto» del intelecto; comenzamos considerando el tercer acto, el de razonar, o tal y como lo hemos formulado, el recíproco razonar que es la conversación. La intelección de un indivisible no puede ser examinada por sí misma, como algo que simplemente emerge de la experiencia sensorial; debe ser comprendida dentro del marco provisto por la conversación y las predicaciones que la constituyen, las cuales están estructuradas por la sintaxis. Pero una vez que nos es dado el fenómeno de la conversación, encontramos dentro de él una especie de intelección de lo indivisible o la presentación de un tipo de esencia, y este indivisible se nos presenta como aquello de donde fluyen las propiedades y los accidentes.

La presentación de la esencia implica establecer distinciones. Ander es un vendedor de coches. Amelia, su amiga, visita su concesionario. Ha estado observando su conducta y escuchando sus comentarios sobre las personas que vienen a ver los coches. Es agradable y atento con algunos, y habla bien de ellos; es desconsiderado

13. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I q. 85, a. 8. Véase también el artículo 3, en el que habla elocuentemente de la imprecisión de nuestro conocimiento; primero conocemos cosas «sub quadam confusione» hasta que articulamos partes y todos.

y abrupto con otros y habla mal de ellos. Posteriormente, Amelia le dice a Ander: «No entiendo por qué tratas a algunos clientes de una manera y a otros de otra tan diferente. ¿Por qué es tu conducta tan inconsistente?». Ander responde: «No es inconsistente. Hay distintos tipos de personas. Algunos están interesados en comprar y otros están sólo echando un vistazo. Ojear no es comprar. Yo no pierdo el tiempo con los que vienen a merodear y, además, no me caen bien». Una historia similar podría contarse sobre agentes inmobiliarios o comerciales de informática. Es posible que Amelia no haya percibido la diferencia entre los dos tipos de personas, pero Ander como vendedor experimentado en seguida ve las señales –las propiedades expresadas mediante accidentes– que le indican si se trata de uno que viene a echar un vistazo o de un comprador.

Antes de que Ander estableciera la distinción, Amelia veía a todos los visitantes de la exposición de coches como clientes. Ella se dio cuenta de que Ander trataba a estos clientes de dos modos diferentes. No era consistente. Funcionaba en dos direcciones cuando ella pensaba que debería haber una sola dirección. Ander parecía articular propiedades que entraban en conflicto entre ellas, mientras que Amelia buscaba coherencia. Ella estaba intentando aplicar todos los accidentes y las propiedades a un tipo de cosa, pero Ander hablaba y actuaba de acuerdo con dos tipos de cosas.

Entonces, Ander estableció la distinción, y tan pronto como lo hizo, a Amelia se le manifestó una nueva esencia, un nuevo tipo de entidad, el sujeto que viene a echar un vistazo. Ella había estado considerando a todos en general como clientes, pero entonces distinguió el género (gente que viene al concesionario) de acuerdo con dos especies (compradores y gente que viene a echar un vistazo). El género tenía que estar ahí como el escenario en el que podía darse la distinción, pero quedó activado como género cuando las dos especies, cada cual con su diferencia específica, fueron articuladas. Ahora las propiedades han quedado depositadas en dos tinas, y no una, y Ander ya no parece inconsistente.

De las muchas cosas que encierra este procedimiento, la que más nos interesa es el hecho de que un indivisible (el que viene a echar un vistazo) ha sido presentado al intelecto de Amelia. La diferencia que define a esta persona es la manera en la que se desenvuelve. Se pasea desinteresadamente entre los coches y mira el

equipamiento sin ninguna intención seria de comprar, mientras que un comprador mira el producto como paso previo a realizar una compra. El comprador persigue una intención según la cual ordena su visita y se empeña en su consecución, mientras que el que viene a echar un vistazo no es más que un *flâneur*. Un sinónimo de *persona que va a echar un vistazo* o *merodeador* es un *window-shopper* (mira-escaparates), lo cual es un concepto elegante: podemos ver lo que está expuesto en el escaparate pero no podemos ir y comprarlo, así que nuestro «ir de compras» se queda en nada.

El merodeador es definible mediante género y diferencia; pertenece a una especie o clase, y a lo largo de la conversación entre Ander y Amelia, a través de todas las propiedades y accidentes que se sacan a relucir, y finalmente por medio de la distinción que se establece, esta especie se le presenta a la mente de Amelia. La especie no se le hubiera podido presentar por sí misma, por medio de un aislado «primer acto del intelecto», segregada de las diversas predicaciones y de la conversación en la que está inserta.

7. Cómo inteligimos indivisibles

El merodeador es un indivisible, un *adiaireton* o *asyntheton*, porque es el origen de un número de propiedades que se realizan de manera accidental. Una de sus propiedades es, por ejemplo, su tempo. Esta propiedad se activa en un merodeador particular cuando se pasea casualmente de un coche a otro, un hecho que queda gravemente constatado y denunciado por Ander («me hace perder el tiempo»). Pero la indivisibilidad del merodeador queda incluso más marcadamente destacada para Amelia cuando se le distingue del comprador, cuando su «clase» se distingue de la «clase» del que tiene enfrente. Cuando Ander dice que merodear no es comprar es el momento en el que el merodeador indivisible queda verdaderamente registrado por Amelia. En dicho instante la esencia se introduce en su intelecto.

La esencia de merodear ha entrado en su mente, y todas las propiedades asociadas con ello terminan por encajar. Las diversas propiedades y sus fenómenos más inmediatos ahora tienen sentido. Pero esto no significa que Amelia haya construido algún tipo de hipótesis o postulado alguna clase nueva de entidad al margen

de los fenómenos que ha percibido; al contrario, los fenómenos simplemente son vistos como perteneciendo a una cosa y siendo las potencialidades de dicha cosa. Son ahora interpretados como el modo en el que dicha cosa puede esencialmente actuar y reaccionar. Los fenómenos se cohesionan como perteneciendo a un solo ser. Los fenómenos no son meros accidentes o coincidencias; al contrario, por medio de sus propiedades, pertenecen al acto de merodear y merodear se muestra como una entidad. Es algo que *es* y no simplemente parece ser. Las mismas propiedades, por tanto, también *son*, pero son de una forma derivada. Existe una entidad individual de la que dependen para su ser, y la verdad y densidad de merodear, su realidad, queda garantizada por el hecho de que hay algo que merodear necesariamente *no es*, a saber, comprar. Debido a que necesariamente no es algo otro, necesariamente es lo que es, y las propiedades que fluyen de ella también son en verdad. Lo que estamos describiendo es lo que Aristóteles presenta en los libros 7 y 9 de la *Metafísica*, donde muestra cómo la entidad o sustancia de una cosa se manifiesta en nuestra habla.

Otra labor que la distinción desempeña es fijar el significado de una palabra en una conversación. Prácticamente cada nombre en un idioma cuenta con múltiples significados, los cuales pueden ser puramente equívocos o estar relacionados analógicamente entre ellos. Incluso la palabra merodeador tiene más de un significado. Puede referirse a un pillastre así como a un simple fisgón. En el ámbito animal, merodear contrasta con pastorear, y de dos modos distintos: en el primer modo, los animales salvajes merodean [o rastrean] y el ganado pastorea; en el segundo, los merodeadores [o rastreadores] hurgan en las hojas, troncos y ramas de tierras forestales mientras que los animales de pastoreo se alimentan del pasto y la vegetación de tierras agrícolas. Ander, en su concesionario, no estaría distinguiendo el que merodea del que pastorea, ni del pillastre, sino del comprador, y su distinción específica determina cuál de los significados múltiples está en juego en la conversación de ese preciso momento. Y además de utilizar el término bajo una de sus acepciones normales y aceptables, un hablante puede usarlo metafóricamente para referirse a una entidad que quizás aún no tiene su propio nombre.

Hemos dicho que la presentación de la esencia da coherencia a las propiedades y los accidentes, y nos permite entenderlas como

«fluyendo» de la entidad en cuestión. Pero decir que las cosas encajan así no es decir que ahora entendemos el modo en que las propiedades fluyen de la cosa, como si hubiéramos descubierto el mecanismo que genera estas propiedades en la entidad. Si de repente nos damos cuenta de que estamos tratando con un merodeador y no con un comprador, llegamos a saber por qué la persona se pasea de un lado a otro desinteresadamente y entonces dejamos de esperar que actúe de otro modo, pero seguimos sin saber qué es lo que le genera esta propiedad. Todo lo que alcanzamos a saber es que estas propiedades pertenecen a este tipo de cosa. Ese es el tipo de cosa que es.

8. El doble uso de un nombre: el individuo y la clase

Un nombre puede ser utilizado para significar un individuo particular o una abstracción, y el uso del nombre puede oscilar entre las dos designaciones. Así, Ander quizás le diga denodadamente a Amelia: «El merodeador está ahora mirando los todoterrenos», y estaría refiriéndose al hombre que se pasea de la zona de los descapotables hacia la zona de los todoterrenos. Ander tal vez añada: «Si no espabilas, el merodeador te hará perder un montón de tiempo». Mientras dijera esto probablemente se estaría refiriendo al merodeador que tiene frente a él y también a los merodeadores en general; he aquí el barniz filosófico presente en la vida de un vendedor de coches.

Ahora bien, este segundo enunciado es ambiguo; Ander tal vez lo use para designar al pelmazo que le ha visitado y no a la especie. La ambigüedad es inevitable, pues cualquier nombre usado para identificar un individuo también connota una clase (incluso un nombre propio generalmente connota un macho o una hembra u otro tipo de cosa, como es el caso de Rex o Rosa). El nombre *merodeador* puede usarse para denotar a este hombre concreto, pero entonces lo identificaría no solamente como hombre, sino como merodeador, o tal vez sea usado también para denotar la especie; si así fuera, connotaría al individuo y a todos los ejemplares de la misma clase[14].

14. Mis comentarios en esta sección son un intento de abordar «el problema de los universales». Lo trato no solo como un problema ontológico o epistemológico («¿cómo es posible que un concepto individual tenga referencia universal?), sino también como un asunto que surge del modo en el que las palabras pueden ser usadas, para significar o bien la cosa o la clase.

Como consecuencia de este doble uso, se produce una elasticidad interesante. Podemos usar la palabra para identificar al individuo y luego predicar algunos accidentes de él en tanto que individuo de dicha clase: «Ese merodeador es el más lento que jamás he visto; lleva aquí una hora». El predicado brota de la esencia del hombre en tanto que merodeador. Pero es posible que usemos la palabra simplemente para referirnos al individuo y luego decir algo sobre él que brote de otras partes de su naturaleza, de uno de los géneros que está englobado en su ser merodeador: «Ese merodeador tiene tres hijos». Tiene hijos no por su condición de merodeador, sino por ser humano o, quizás, por ser mamífero[15]. Lo más probable sería que lo dijera de este modo: «Ese hombre que anda merodeando por ahí tiene tres hijos». Una palabra dada es como una lente que puede ser dirigida hacia un lado u otro, y fija nuestra atención en la dirección correspondiente. Su enfoque puede oscilar entre el *tode* y el *ti*.

No todo oyente será capaz de seguir los significados cuando el uso de la palabra fluctúe entre el individuo y la clase. Algunos serán incapaces de generalizar y solo captarán el significado individual. Shakespeare cuenta la historia de Antonio y Cleopatra y también dirige nuestras mentes hacia la seducción y la infatuación como tal, pero algunos oyentes continuarán fascinados solamente por la historia y no por la clase de cosas o esencias que se ejemplifican. Estos oyentes estarán intrigados por los acontecimientos que se narran en la historia, pero quizás no alcancen a entender la moraleja, aunque seguramente sospechan que hay algo más que el mero incidente que se relata. La historia parece «profunda» pero de un modo que no pueden asimilar del todo.

Otra característica de los nombres es que el uso de cualquier nombre implica universalidad, y lo hace explícita o implícitamente. Cuando se usa un nombre, o bien designa una esencia (como distinta de las propiedades que fluyen de ella y los accidentes que actualizan las propiedades) o connota dicha esencia. Si Ander usa la palabra *merodeador* para designar la clase, específicamente deja fuera de atención si el merodeador es joven o viejo, alto o bajo, hombre o mujer. Debido precisamente a que estas características

15. Acerca de establecer referencias formulando una descripción, cf. R. Sokolowski, *Referring*, en Id., *Pictures, Quotations, and Distinctions*, 189.196-198.202.

quedan fuera, el término es universal puesto que puede ser aplicado a un merodeador con cualquiera de estas características. Cuando el intelecto abstrae 'merodeador', no lo extrae de dichos rasgos potenciales, sino que simplemente los deja como indeterminados. Así, el término siempre puede ser introducido en el marco en el que se especifican algunos de sus rasgos. El nombre es utilizado por tanto en una situación dada para referirse a *este* merodeador con *estos* accidentes, y en este caso sería utilizado de un modo particular, pero debido a que siempre connota la clase y no solamente designa esta cosa, lo universal ronda en el ambiente y el nombre siempre puede ser adaptado a su uso universal. El hablante muestra si habla de lo universal o de lo particular según lo que dice antes y después de pronunciar la palabra.

Cuando los hablantes usan los nombres de estas dos maneras no están seleccionando entre dos opciones que tienen a su disposición. La flexibilidad que tenemos entre designar individuos o designar clases no procede de un acuerdo humana sobre palabras que fueron convenidas en algún momento de nuestro distante pasado. Es una posibilidad ofrecida a todo ser humano por las cosas que conocen y ponen de manifiesto en el discurso. No somos *nosotros* quienes decidimos hablar sobre individuos o clases, sino que son las cosas las que se prestan a este tipo de discurso.

La cosa se presenta a sí misma, pero nos habla y habla a través de nosotros, y nosotros confirmamos este hecho de vez en cuando por medio del uso declarativo del pronombre personal en primera persona. Este uso muestra no solo que hayamos introducido la sintaxis en los sonidos que proferimos y las cosas que revelamos, sino también que somos responsables de las esencias y definiciones que –si lo hemos logrado con éxito– han quedado registradas en lo que decimos. Este uso expresa la seguridad y la satisfacción de ser el autor de los veredictos que emitimos.

9
CONOCER LAS COSAS EN SU AUSENCIA
RETRATOS, IMAGINACIÓN Y PALABRAS

En los últimos dos capítulos hemos explorado varias dimensiones del contenido del habla, pero ha habido un tema que ha quedado prácticamente sin ser discutido y es ahora el momento de abordarlo: el hecho de que podamos hablar de cosas cuando no están corpóreamente presentes. En el capítulo 7 utilizamos como paradigma el caso de dos personas, Henry y Jane, que entablan conversación sobre un roble que tienen delante; Henry se lo señala a Jane y dice algo al respecto. Pero la mayoría de nuestras conversaciones es sobre cosas que no están presentes: sobre lo que hicimos la semana pasada o lo que haremos mañana, sobre Tokio o Buenos Aires, Napoleón o Carlomagno, los quarks o el centro del sol. Los nombres que designan cosas situadas ante nosotros también pueden ser usados para designar cosas que están ausentes. Una fortaleza esencial del habla y del pensamiento es que pueden alcanzar lo ausente así como responder ante lo presente. La capacidad de tratar con lo ausente es un elemento constitutivo de la racionalidad. Uno de los importantes descubrimientos filosóficos de Edmund Husserl fue el papel de la ausencia en la experiencia, el pensamiento y la expresión humana. Distinguimos cuatro modos en lo que la ausencia se introduce en nuestra experiencia y nuestro pensamiento.

1. LA AUSENCIA INHERENTE A LA PERCEPCIÓN

Incluso la presencia directa de cosas implica algo de ausencia. Cuando Henry y Jane ven el roble, cada uno lo ve solo desde uno de sus lados y desde un ángulo, pero también «ven», en el sentido am-

plio del término, los otros perfiles, los que verían directamente si se movieran alrededor del objeto. Igualmente, mientras ven el árbol se pueden anticipar a tocarlo y escuchar cómo se agita con el viento, así como otros modos de percibirlo. Nunca experimentan un perfil separado del árbol; ven el árbol mismo, y el árbol les ofrece todos sus lados, aspectos y perfiles perceptibles posibles mientras continúan experimentándolo. Estos otros lados, aspectos y perfiles están sin duda ausentes, ausentes en comparación con la vista que Henry y Jane tienen en cada momento, pero dicha ausencia es mínima; todas estas otras dimensiones son co-percibidas en la experiencia global del árbol; están justo a la vuelta de la esquina. Las percepciones llevadas a cabo por Henry y Jane son continuas, como también lo son las dimensiones que ellos perciben mientras exploran la cosa; el juego entre presencia y ausencia forma un continuo. Pero si Henry y Jane continuaran su conversación lejos del árbol, de modo que el árbol dejara de estar presente dentro de su campo de percepción, el continuo quedaría dañado y entraría en juego una ausencia más discreta y definitiva, una distinta a esos «otros perfiles» que acompañan a la percepción directa. El árbol estaría ahora completamente ausente, y sus diversas apariciones no se darían en continuidad con cualesquiera nuevas percepciones tengan Henry y Jane. No es que ahora esté la cosa perfilada, sino que no está.

2. La ausencia del retrato

Este tipo más radical de ausencia puede ser superado mediante un retrato del árbol. Henry y Jane ya no pueden experimentar el árbol, pero sí pueden mirar su retrato. Supongamos que tienen una fotografía del roble y hablan sobre ello; el árbol está ahora pictóricamente presente. Al mirar el retrato, se posibilitan dos tipos de intencionalidad: se puede hablar de la *fotografía* o del *árbol*. En el primer caso, es posible que discutan sobre las sombras del claroscuro o el trazo de las líneas o la fidelidad de la imagen. Pero mientras miran la misma fotografía también podrían estar hablando del árbol, y no del retrato: «Nunca me había dado cuenta de que el árbol llega hasta el jardín del vecino»; «fíjate qué pocas hojas tiene esta rama; me pregunto si le pasará algo. ¿Deberíamos acaso podar la rama?». Henry y Jane miran el retrato, pero hablan sobre el árbol,

aunque el árbol esté lejos. Están hablando del árbol a través de su presencia en el retrato. Que lo puedan hacer es una posibilidad presencial de gran importancia. Supone una mezcla de intencionalidades (la presencia pictórica combinada con la intención de verbalizar lo ausente) que exige atento escrutinio filosófico.

En los ejemplos que he puesto, lo que Henry y Jane dicen del árbol es bastante prosaico, meros datos fácticos o elementos de información (que el árbol alcanza el jardín del vecino y que una de las ramas parece no tener hojas). Pero los retratos no solo transmiten información; también son capaces de sacar a la luz una inteligibilidad más profunda; pueden mostrar lo que la cosa es. Henry y Jane pueden descubrir y expresarse mutuamente no solo datos, sino algo más profundo sobre el árbol, algo que le pertenece por su propia naturaleza o algunas de sus propiedades más importantes. Pueden, a través de la fotografía, apreciar cómo el árbol proporciona sombra, y forma y paz a su residencia, o cómo el árbol continúa de generación en generación en torno a las personas que allí han vivido, o cómo un árbol puede mantener su identidad a medida que crece y desarrolla su forma. Es posible que lo esencial del árbol se muestre con mayor viveza en un retrato o una pintura que en el mismo árbol mientras está siendo percibido. Henry y Jane dialogan entre sí mientras contemplan orgullosos el árbol de la fotografía. Estarían hablando no del retrato, sino del árbol que aparece en el retrato, y estarían hablando sobre el árbol no como aparece en el retrato, sino como realmente es. La fotografía habría contribuido a que hablaran del árbol con cierta hondura, quizás a que hablaran sobre árboles de ese tipo o incluso sobre la esencia del árbol. Si la fotografía hubiera sido cuidadosamente realizada por un experto fotógrafo, quizás éste hubiera decidido enmarcarlo o concebirlo de tal modo que mostraría justamente la esencia de lo que significa ser árbol. Y ciertamente un buen cuadro muestra lo esencial e inteligible de su contenido y lo hace manifiesto al que lo observa. La persona que se detiene ante el cuadro está apreciando la pintura, pero también puede estar hablando sobre *el* árbol o sobre *este* árbol, o quizás sobre el liderazgo político en general y no específicamente sobre Winston Churchill.

Los retratos permiten que ocurran intencionalidades así de complejas. Podemos hablar sobre algo ausente y lo podemos hacer en virtud de su presencia pictórica. Lo que Henry y Jane han compren-

dido sobre el árbol o sobre los árboles a través de su representación se revierte, según lo que Thomas Prufer ha llamado el reflujo, en la experiencia ya vivida con dicho árbol y con los árboles en general, tal y como un retrato o un drama representado revierte en la vida y le proporciona forma y significado[1]. De hecho, cabe la posibilidad de aprender más sobre los árboles y la vida a través de su representación que a través de nuestra propia experiencia. La inteligencia de la persona que realizó el retrato, el fotógrafo o el pintor, puede poner de manifiesto más cosas de las que somos capaces de ver a través de nuestras indoctas percepciones. La inteligibilidad de la cosa puede revelarse más vívidamente en la imagen que en la cosa misma. La ganancia que obtenemos de la ausencia asociada a los retratos se mezcla con la presencia de la experiencia directa. Puede revertir en la experiencia de esta manera porque durante todo este tiempo hemos estado en torno a una y la misma cosa, en su presencia y en su ausencia: las cosas son identidades en presencia y ausencia[2].

Los retratos pueden enriquecer la vida, pero también pueden desorientar. Es posible que empecemos a vivir solo de retratos, de películas y novelas, por ejemplo, o de la televisión. Un campesino o un soldado quizás se burlen de la idealización cinematográfica de la vida en el campo o en la guerra, pero es posible que otras personas se lo tomen en serio e incluso adopten decisiones basadas en el modo en el que ha sido presentado el tema. El reflujo del arte en la vida puede hacer que la vida quede sumergida por un tiempo, hasta que la insistencia de la cosa termine por abrirse camino. Sin embargo, este tipo de representaciones poco realistas son solo parte de la historia, y no deberían volvernos cínicos con respecto a las representa-

1. T. Prufer, *Providence and Imitation: Sophocles'* Oedipus Rex *and Aristotle's* Poetics, en Id., *Recapitulations: Essays in Philosophy*, Washington, DC 1993, 18-19. Acerca del modo en el que una entidad se presenta a través de su imagen, cf. p. 14: «La limitación y el ajuste de la labor de imitación se adecua a la acción imitada a lo largo de la obra para ser contemplada con gozo» También cf. p. 19: «La acción imitada es elevada y aguzada por la imitación de manera que es más fiel a su realidad que lo que sería si no hubiera sido imitada y por tanto puesta a disposición para ser contemplada en y a través de la transformadora imitación». La inteligibilidad de la cosa brilla con mayor intensidad a través de la imitación, que continúa siendo la inteligibilidad de la cosa. La imagen no es otra cosa. Cómo metaboliza Prufer la historia de Edipo, al comienzo de su ensayo, es un paradigma de la recapitulación.

2. Los nombres designan cosas en presencia y ausencia. Cf. R. Sokolowski, *Presence and Absence*, 26-31.

ciones. También se dan imágenes verdaderas que condensan la cosa y presentan verazmente su inteligibilidad. Incluso el campesino o el soldado más escéptico se alegrará de ver una versión sensata de lo que él conoce, una que realmente muestre lo esencial. Tanto la representación ilusoria como la auténtica, el reflujo que engaña o que confirma, todo ello es posible gracias a las distintas presentaciones y dimensiones de la cosa, gracias a la interacción entre presencia y ausencia. La cosa en sí se da en presencia y en ausencia.

Ante un retrato, la flexibilidad que permite que podamos fijarnos o bien en el retrato o bien en la cosa retratada se produce porque usamos palabras y podemos aplicarlas a esos retratos o a esas cosas retratadas. El simple retrato no nos haría presente la inteligibilidad de la cosa; necesitamos el soporte de las palabras para los retratos igual que lo necesitamos para la percepción. Articular palabras y hacer retratos es una empresa compartida para los seres humanos. Henry y Jane pueden referirse al árbol de la fotografía o al árbol en sí porque pueden usar la palabra *roble* en respuesta al retrato. Pueden incluso usar la palabra *esto* bajo ambas modalidades. Es la mezcla de las dos intencionalidades, la pictórica y la verbal, la que posibilita estas variaciones.

De hecho, en los retratos se da un tipo de sintaxis que permite que lo inteligible de lo representado sea visible y susceptible de ser nombrado. Los retratos se convierten en obras de la inteligencia por la forma de su composición, lo cual les capacita para transmitir un «contenido», tal y como la forma gramatical del habla indica inteligencia y permite que la inteligibilidad se distinga y se manifieste. Los retratos han de ser estructuralmente compuestos por sus autores y sintácticamente «leídos» por sus espectadores. Cuando miramos las partes de un cuadro, por ejemplo, sabemos reconocer sus acertadas combinaciones y sus incompatibilidades «gramaticales». La composición de imágenes en los cuadros es análoga a la composición sintáctica de las palabras en el habla; la composición de dibujo y colores es análoga a la de las consonantes y las vocales; y tanto los retratos como el discurso exhiben ritmos y cadencias que son adecuados a cada uno de estos modos de presentación[3]. La

3. Para analogías entre el lenguaje y pintura, cf. R. Sokolowski, *Visual Intelligence in Painting*: The Review of Metaphysics 59 (2005) 333-354. Encontramos una entretenida mezcla de sintaxis y retratos en un capricho poético de William Combe

composición funciona con las palabras y los retratos, y la inteligibilidad de las cosas se pone de manifiesto en cada una de ellas.

3. La ausencia de la imaginación

Otra manera de abordar la ausencia es a través de la imaginación, que en muchos aspectos es como el retrato, pero en otros muy importantes difieren mucho entre sí. Es cierto que tenemos algo así como «imágenes» internas; soñamos dormidos y soñamos despiertos, y cuando lo hacemos obviamente tenemos algo como un retrato móvil o una grabación dentro de nosotros, pero *solo* es algo parecido a la imagen real; no es un retrato convencional[4]. La imaginación no implica que estemos mirando a una pantalla interna, aunque la gente habla como si así fuera. La imaginación consiste más en revivir una experiencia que en ver una reproducción de lo que se ha experimentado. La imaginación recrea una experiencia; no copia la cosa ya experimentada. Como apuntan Catherine Abell y Gregory Currie, «la imagen de un tigre no es una entidad tigresca en nuestra mente... sino la experiencia como de haber visto un tigre»[5]. Currie e Ian Ravenscroft dicen que la imaginación es «semejante a la percepción», y que la imaginación «simula» la percepción[6]. La imaginación es *como* una percepción, pero no es realmente una percepción, y más específicamente, no es la percepción de un objeto que es la imagen de otra cosa. Cuando visualizo algo, no veo nada; tan sólo *parece* que lo veo, y parece que *lo* veo, no algo parecido a ello.

que gozó de gran popularidad en el siglo XIX, *The Tour of Dr. Syntax in Search of the Picturesque*. El poema iba acompañado de caricaturas de Thomas Rowlandson, de manera que había sintaxis y dibujos tanto en el título como en el texto. El poema fue publicado en formato libro en 1812, después de haber aparecido por episodios en una revista inglesa desde 1809 hasta 1811, y fue reimpreso (junto con dos posteriores «vueltas» del pedante doctor Sintaxis) hasta principios del siglo XX.

4. Dos libros recientes y valiosos sobre la imaginación son el de C. McGinn, *Mindsight: Image, Dream, Meaning*, Cambridge, MA 2004 y el de G. Currie - I. Ravenscroft, *Recreative Minds: Imagination in Philosophy and Psychology*, New York 2002. Entre los muchos estudios psicológicos recientes sobre la imaginación en los niños, menciono a P. L. Harris, *The Work of the Imagination*, New York 2000.

5. C. Abell - G. Currie, *Internal and External Pictures*: Phylosophical Psychology 12 (1999) 438.

6. G. Currie - I. Ravenscroft, *Recreative Minds*, 11. Sobre «teoría de la simulación» y el «programa de la simulación», cf. pp. 49-70.

La imaginación es la recreación de una experiencia, y como tal implica que nos dupliquemos en dos yoes: el yo presente, viviendo aquí y ahora en el presente, el que sueña despierto, y el yo «pasado» u «otro» yo que está envuelto en la actividad que estamos imaginando. Todo ser humano está desplazado de este modo. Si la imaginación es como la percepción y si simula una percepción, entonces simula el acto de percibir, y también simula un perceptor. De hecho, simula un perceptor pero no cualquiera; no simula a otro que a mí (¿quién más?), el mismo que está aquí y ahora en pleno proceso de imaginarse algo. Siempre soy yo el que me encuentro desplazado en mis recuerdos e imaginaciones; qué inquietante sería encontrarse con otro. El carácter especial de dicho desplazamiento o *Versetzung* ha sido elaborado por Husserl en su análisis de la conciencia interna del tiempo y la intersubjetividad, así como por otros autores de fenomenología que han articulado los diferentes tipos de identificaciones e identidades que surgen en estas experiencias[7].

Yo, aquí y ahora, puedo revivirme a mí mismo haciendo algo allí y entonces, y, hablando estrictamente, «yo» soy la identidad entre estas dos apariencias de mí mismo. Mirar un retrato que cuelga de la pared no implica este tipo de desplazamiento; cuando miro un retrato lo hago como un simple yo espectador, como la persona que está en el museo aquí y ahora, pero cuando imagino estoy bajo dos apariencias, como el yo imaginativo aquí y ahora y como el yo imaginado allí y entonces. Imagino no sólo una escena, sino a mí mismo en dicha escena, o al menos percibiendo la escena. Cuando miro un retrato, por el contrario, no me reubico en la escena representada; no entro a formar parte del grupo de gente representado[8].

7. Eduard Marbach ofrece un fino examen de la doctrina de la identidad del ego en el tiempo y su relación con el cuerpo viviente de Husserl; también anota algunos de los elementos inconclusos en las ideas de Husserl. Cf. E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenolgie Husserls*, The Hague 1968. Una buena discusión sobre la identidad personal y los desplazamientos de la memoria y la imaginación puede encontrarse en T. Conrad, *Zur Wesenslehre des psychischen Lebens und Erlebens*, The Hague 1968. Tras hablar de la experiencia de estar desplazado (*Versetztseinserlebnisse*), Conrad examina la anticipación (*das Vor-Erleben*), los sueños, y «el diálogo interior y la escucha interior».

8. Una de las expresiones literarias más sutiles de desplazamientos del yo y del reflujo del arte en la vida puede leerse en Henry James, *The Ambassador*, 11, 3, donde Streher sale de excursión al campo en los alrededores de París e interpreta su actividad presente desde el punto de vista de un cuadro de la campiña francesa que había visto cuando era joven. Cf. R. Sokolowski, *Visual Intelligence in Painting*, 348-349.

La experiencia de la identidad personal depende de este tipo de desplazamiento imaginativo, el cual puede ocurrir de diferentes modos. Puedo imaginarme a mí mismo con la memoria mientras revivo algo que hice hace mucho tiempo; puedo imaginarme a mí mismo anticipándome mientras pruebo diversas acciones que vaya a realizar en el futuro; y puedo imaginarme a mí mismo en un mundo de pura ensoñación, una tierra de nunca jamás, sin memoria ni anticipación. Además, como la imaginación implica el desplazamiento del yo, me imagino a mí mismo no como un objeto inerte, sino como actuando y respondiendo dentro del mundo imaginado, y por tanto la imaginación me involucra como actor. Me imagino haciendo algo, o al menos viendo o escuchando algo. En un retrato normal, sin embargo, no me veo a mí mismo haciendo nada en el paisaje que cuelga de la pared; estoy ahí como simple espectador, y no como un agente simulado. Y finalmente, la imaginación implica un desplazamiento completo del cuerpo. Puede que la visión sea el sentido más dominante implicado en nuestra imaginación, pero no es el único; también oímos, tocamos, nos desplazamos, e interactuamos imaginativamente, y hasta puede que percibamos el gusto y el olfato. Nos reubicamos íntegramente en el contexto imaginado. Por el contrario, cuando veo un cuadro, solo trabaja mi vista (y quizás mi oído, en el caso del cine o el teatro); mis otros sentidos continúan experimentado el presente y no el mundo representado. En el cine, como palomitas de verdad y no palomitas representadas; el caramelo que mastico en la ópera es real.

Supongamos, entonces, que Henry y Jane se han ido de viaje y están lejos del roble y no tienen ninguna foto del roble. Aún así pueden hablar del árbol, y es muy probable que activen algún tipo de imagen mental en el transcurso de la conversación. A veces podrán obtener información sobre el árbol o confirmarla evocando una imagen. Hace poco fui al cine con un amigo. Una hora después de haber abandonado la sala estuvimos hablando y uno de los dos preguntó: «¿Sabes si esta película es conocida? La sala estaba llena en nuestra sesión, pero ¿qué pasará en la siguiente sesión? ¿Había mucha gente esperando fuera?». Coincidimos en que no había mucha gente para el siguiente pase, y los dos «invocamos» imaginativamente la escena que vivimos mientras salíamos del cine. Me acuerdo de mí mismo pasando por la entrada, empujando la puerta y saliendo

a la calle; y recuerdo haber visto pocas personas esperando entrar. Me percaté de ello mientras abandonaba el cine, y lo visualicé de nuevo cuando mencionamos el tema. No era capaz de *contabilizar* cuánta gente había basándome en mi imaginación, pero sabía con seguridad que no era un montón. Puedo también recrear la misma percepción mientras escribo estas palabras ahora, aunque a medida que pasa el tiempo la imagen se vuelve borrosa. Otro ejemplo que muestra que podemos aprender de nuestra imaginación lo ponen Stephen Stich y Shaun Nichols. Supongamos, dicen, que alguien te pregunta cuántas ventanas hay en tu casa; ¿cómo le responderías? «Casi todo el mundo dice que se *imaginan* yendo de habitación en habitación contando las ventanas»[9].

Esta imaginación basada en la memoria es muy poco fidedigna. Por ejemplo, los testigos de un accidente a menudo tienen recuerdos diferentes de lo que sucedió, y lo que recuerdan depende mucho de la pregunta que se les formule o de lo que creen que deberían recordar, pero estos problemas de precisión no importan para el asunto que nos traemos entre manos; la principal cuestión filosófica es la apertura de una nueva dimensión, el hecho de que realmente recobramos la experiencia pasada mediante la memoria y la imaginación, y de que revivimos lo que vivimos en el pasado. Lo evocamos y nos desplazamos a esa otra dimensión mientras vivimos en el presente inmediato. Nuestros recuerdos pueden no ser fiables, pero no lo son precisamente con respecto al pasado que recreamos imaginativamente. Sin duda se da algún tipo de actividad neurológica en el cerebro relacionada con dicho proceso, algún tipo de reactivación de lo que sucedió psicológicamente cuando experimentamos por primera vez este acontecimiento. Esta actividad neurológica continúa en el presente, pero la experiencia se da en el pasado, y por tanto en tanto que ausente del mundo en el que vivimos en el presente.

Nuestro entorno presente nos desborda continuamente con información sensorial y neurológica; la imaginería mental es un producto neurológico, generado desde dentro y sin embargo cuenta como un registro actual[10]. Nuestra neurofisiología nos permite duplicarnos

9. S. Stich - S. Nichols, *Folk Psychology: Simulation or Tacit Theory?*: Mind and Language 7 (1992) 55.

10. Sobre entrada y salida de información, cf. C. Abell - G. Currie, *Internal and External Pictures*, 431.438.

y desplazarnos dentro de nosotros mismos (incluso estando dentro de un entorno más amplio y «externo»), y gracias a nuestros poderes sintácticos, también somos capaces de «gestionar» hasta cierto punto este desplazamiento interno. A través de las reminiscencias podemos controlar lo que sucede aquí. Este control sobre nuestra imaginación se relaciona con la estructura sintáctica.

La imaginación puede darse cuando dos personas hablan entre ellas, pero también puede hacerlo en soledad. Es más vívida y evidente cuando estamos solos. A menudo, somos capaces de recordar, anticipar y soñar despiertos a menudo por nuestra cuenta, y mientras lo hacemos normalmente activamos nuestro uso del lenguaje. Es cierto que existe algo así como hablar en solitario, y constituye un aspecto muy importante del habla humana. Para aclarar este tema, debemos establecer una distinción con respecto a esta conversación «interior».

a) *Dos tipos de conversación en la imaginación*

Desde el comienzo del libro, hemos estado enfatizando el carácter público del habla y el pensamiento, los cuales se llevan a cabo conjuntamente. Hemos subrayado el hecho de que el ejercicio estándar y paradigmático del lenguaje tiene lugar entre dos hablantes, cuando una persona establece un objeto de referencia para otra y le dice algo sobre dicho objeto. Pero también existe un discurso interno y solitario, del tipo que se lleva a cabo en la imaginación, cuando estamos a solas, o cuando «abandonamos» la compañía de otros y nos ponemos a soñar despiertos, incluso teniéndolos físicamente presentes. Este tipo de discurso no es primario; se deriva del discurso público. El discurso privado es conversación interiorizada; la conversación no es discurso interior externalizado. Pero, obviamente, se habla en solitario, y muchas veces pensamos así. Es lo que Platón describe como la conversación del alma consigo misma[11].

Este discurso interior puede producirse de dos formas. Primero, podemos imaginar que estamos hablando con otra persona. Así, me puedo imaginar paseándome por el vestíbulo del teatro e imaginar estar hablando con alguien de algo. Segundo, no obstante, también

11. Platón, *Teeteto*, 189e-190c; *Sofista*, 263e-264a.

puedo hablar en realidad, no imaginariamente, mientras imagino una escena. Puedo imaginarme el roble mecido por el viento bajo un cielo oscuro y puedo formular algunas palabras sobre la escena y quizás emitir algunos enunciados al respecto. Esta intervención quizás sea confusa y gramaticalmente pobre pero es un uso auténtico del lenguaje. Si me imagino a mí mismo yendo de habitación en habitación contando las ventanas, quizá estoy contando no dentro de la escena que me imagino, sino aquí y ahora, «fuera» de la escena, a pesar de que esté contando en silencio. Estoy contando fuera del yo que se pasea por las habitaciones. En este segundo caso, cuando hablo del roble o cuento ventanas, no me imagino a mí mismo hablando; realmente hablo conmigo mismo o me hablo a mí mismo. Utilizo el lenguaje para articular lo que se me presenta imaginativamente. Me pongo a expresarlo sintácticamente e intento controlar la situación. Aunque esto se lleve a cabo en solitario, se habla realmente, no imaginariamente, pero se habla sobre lo que está siendo imaginado. Es como el diálogo que llevamos a cabo cuando escribimos una carta (en nuestro caso, sin embargo, el receptor es indeterminado; quizá se parece más al proceso de escribir un libro que una carta). Por tanto, distinguimos entre habla imaginaria y habla real pero interior y adherida a la imaginación[12].

Estas dos formas de hablar pueden establecer correlación con los dos aspectos del yo que funcionan en la imaginación. El discurso imaginado se lleva a cabo por mi yo imaginado (puedo imaginarme estar discutiendo con mi jefe sobre mis condiciones laborales), pero el habla «real» es llevada a cabo por mi yo imaginativo (puede que esté haciendo pruebas tentativas de cómo tratar a una persona irascible la siguiente vez que coincidamos o puede que intente resolver el significado de una escena concreta). El primer tipo de discurso tiene lugar dentro de la escena imaginada por mí, el segundo sucede fuera y se lleva a cabo por mí mientras estoy ahora intentando pensar en lo que me estoy imaginando. En el segundo caso, no es necesario que hable en alto, aunque pueda hacerlo; puede que se me escapen algunas palabras, o que murmure, o que mueva mis labios y

12. Supongamos que imagino que alguien me está hablando. ¿Me lo imagino hablando a mi yo imaginario o a mi yo contemporáneo? Probablemente el segundo. Asimismo, yo podría responder al hablante en una de estas dos formas: imaginativa o verdaderamente.

mi lengua. Por lo general, hablaría internamente y en silencio, pero, aunque silencioso, es discurso real y no fantasía. Es como el diálogo que llevo a cabo cuando leo un libro. Cuando hablo así, tampoco me encuentro bajo otra de mis apariencias. Más bien, en esta conversación silenciosa, me encuentro en activo intentando conciliar lo que estoy viviendo a través de mi imaginación, memoria o anticipación; intento ponerlo en claro e intento articularlo para mí mismo.

En otras palabras, la conversación real puede tener lugar internamente, y la podemos apreciar mejor al distinguirla, como ahora hemos hecho, de la conversación que se lleva a cabo dentro de una escena imaginada. Hablar internamente sobre lo que imagino es como hablar sobre un retrato, algo así como el diálogo que Henry y Jane mantienen sobre la foto del roble. La diferencia principal es que en la fantasía hablo sobre lo que vivo dentro del desplazamiento propio de la imaginación. La distinción establecida puede presentarse del siguiente modo:

1. Conversación imaginada, y
2. Conversación real pero en silencio

b) *Una subdivisión más*

Debemos introducir una distinción más en esta complicada situación. Podemos subdividir el segundo elemento que acabamos de identificar. Supongamos que estoy conversando de manera real, pero internamente, sobre algo que imagino (por ejemplo, estoy intentando encajar las piezas de lo que sucedió en una situación que me inquietó mucho). Esta conversación puede quedar subdividida en dos clases. Puedo dirigir mi conversación hacia uno de estos dos objetivos: a) puedo hablar del evento según me lo imagino, en tanto que presente en mi imaginativa presentación. Puedo indicar lo persistente, lo vívido o lo desagradable o lo aterrador que es este recuerdo; o b) puedo hablar también de la *cosa* en la imaginación: no la cosa en tanto que imaginada, sino la cosa en sí, aquello que estoy imaginándome. Cuando cuento imaginativamente las ventanas de mi casa, cuento las ventanas mismas. La distinción es igual que la que podemos hacer con respecto a un retrato o una fotografía. Henry y Jane pueden hablar sobre la fotografía del árbol, el árbol tal y como sale en la fotografía, pero también pueden hablar del árbol mismo,

como sucede cuando se dan cuenta de que el árbol llega hasta el jardín del vecino o de que una de las ramas parece estar marchita, o cuando empiezan a reflexionar en general sobre la naturaleza de los árboles o sobre su complejidad en tanto que organismos vivos.

Para rellenar el esquema que acabamos de presentar, podemos hacer un guión de los cuatro usos del lenguaje que pueden darse con respecto a la imaginación. Distinguimos entre:

1. Conversación imaginada; y
2. Conversación real pero en silencio, que a su vez puede ser:
   a) sobre la imagen o la cosa en tanto que imaginada, o
   b) sobre la cosa en sí (a través de su imagen), tanto como individuo o como especie.

La última de estas formas de discurso silencioso, la que habla de la cosa en sí, merece especial atención. En ella nos encontramos con discurso real (no imaginario) dirigido al objeto en sí, no al objeto en tanto que imaginado. Por ejemplo, supongamos que he sido insultado. Regreso una y otra vez sobre el incidente en mi imaginación, en mi memoria, y siento mucho resentimiento. Recreo la escena en la que dicha persona me injurió en presencia de terceros. Haciendo uso de mi conversación interior, intento articular la escena para mí, para entenderla, para sacarle en la medida de lo posible su inteligibilidad, es decir, sus propiedades y su naturaleza. Mientras lo hago, estoy articulando no solo mi imaginación o mi memoria; estoy articulando el evento que sucedió cuando esa persona me insultó. Estoy articulando algo del pasado y ausente, algo que ocurrió hace una semana, pero algo que se mantiene vivo en mi memoria imaginativa (tal y como Henry y Jane pueden articular el roble mismo al mirar su fotografía). Intento capturar mediante sintaxis algo que está presente en mí solo a través de un desplazamiento imaginado. La combinación de discurso real interior mezclado con una escena imaginada nos permite tratar con lo ausente, e incluso articular lo ausente. Cuando articulamos este eco de la cosa que reverbera en nuestra imaginación, articulamos la cosa misma, porque el eco es una clase especial de presencia de la cosa misma.

Asimismo cuando vemos un retrato, es posible usar una escena imaginaria para registrar no solo la información sobre la cosa en cuestión, sino la inteligibilidad de la cosa. Si estamos imaginando o

recordando un insulto, podemos destacar algunos detalles casuales, pero también podemos caer en la cuenta, fundamentalmente, de «lo que es un insulto» o, para usar una frase de Aristóteles, «lo que es ser un insulto» o «lo que es que un insulto sea». Lo esencial de las cosas puede salir a la luz si pensamos mientras imaginamos y si dicho pensamiento se realiza al dejar que las palabras con su fuerza sintáctica jueguen en la superficie de la cosa imaginada. La combinación de discurso real, sea interno o externo, con una presencia imaginada permite que la esencia de las cosas salga a relucir. Lo esencial de las cosas puede ser visto por nosotros solo a través de la mediación de esta unión entre fantasma [*phantasma*] y habla. Necesitamos la distancia que la imaginación o el retrato ofrecen si queremos descubrir lo que las cosas son en su esencia. Las imágenes que hemos internalizado moldean el modo en el que experimentamos el mundo, pero las presentaciones imaginadas por nosotros ejercitan un reflujo más íntimo, porque se mezclan directamente con las percepciones que tenemos de la cosa en cuestión. Incluso las imágenes que ya hemos visto afectan a nuestra experiencia por medio de lo que nos imaginamos de ellas.

Me gustaría sugerir que este acceso a la inteligibilidad de las cosas, según ha quedado descrito, está relacionado con lo que los pensadores antiguos y medievales intentaban explicar cuando hablaban del «entendimiento agente» que ilumina el fantasma y por tanto permite que la «especie inteligible» sea abstraída del fantasma y recibida por el «intelecto pasivo». En mi descripción, el poder de abstracción necesita la concurrencia de estructuras sintácticas mientras se dedica a sacar del fantasma una inteligibilidad. Nuestra habilidad de constituir sintaxis permite que el «aspecto» intelectual de la cosa brille a través de la presencia imaginativa de la cosa en nuestra sensibilidad interna. Así, la inteligibilidad de la cosa se convierte en el contenido de la estructura formal, sintáctica, de nuestro discurso. En los capítulos 17 y 18 diremos algo más sobre la teoría del conocimiento aristotélica y medieval[13].

El proceso de pensar que hemos descrito puede hacerse en solitario y en privado, pero se puede lograr gran impacto público si

13. Igualmente, me gustaría sugerir que esta captación de la inteligibilidad está relacionada con el proceso de «variación imaginativa» de Husserl, mediante el cual logramos «intuiciones eidéticas».

este discurso e imaginación internos son expresados poéticamente, de una forma u otra, mediante sonetos, dramas, novelas, pintura o música. El novelista que está sentado delante de su máquina de escribir o procesador de textos no está respondiendo a su entorno perceptible. Si lo estuviera, solo escribiría sobre ordenadores, mesas de trabajo y ventanas. Él está articulando una vida imaginada mientras expresa sus palabras a través de la pantalla, y se encuentra en el primer estadio de elaboración de lo que imagina será público. La combinación de inteligibilidad e imaginería que el escritor ha ejercitado a solas, el conocimiento que ha adquirido en esta conjunción de palabras y fantasmas, queda trasmitida y declarada a otros, mediante su discurso que retorna al lugar que le corresponde en la conversación de la humanidad. El discurso que comenzó en interacción con otros se asienta en la vida interior del escritor, pero la estancia es solo temporal, y ciertamente no es primaria; el discurso está pensado para que revierta al espacio público al que pertenece.

4. La ausencia de la inteligibilidad

Debemos mencionar una forma más de tratar con lo ausente. Hasta ahora hemos discutido tres tipos de ausencia: el tipo marginal que acompaña a la percepción, el tipo relacionado con el retrato y el tipo relacionado con la imaginación (incluyendo la memoria y la anticipación). Todos ellos son grados de ausencia perceptible corporal. En cada uno de ellos, hay algún tipo de presencia sensible, tanto en los sentidos internos como externos, que sirve de apoyo a lo que está ausente. La cosa retiene una especie de presencia representacional, al menos en un retrato o en la imaginación. Estos grados de ausencia están acompañados por el uso de palabras, que ponen de manifiesto aspectos específicos de lo que percibimos, pintamos o imaginamos. Las palabras se enfrentan con las cosas de acuerdo con sus grados de presencia o ausencia.

A lo largo de este análisis, hemos hablado no solo de la cosa, sino también de la inteligibilidad de la cosa. Hemos observado, por ejemplo, que podemos comprender mejor el árbol a través de su presentación pictórica o imaginativa que en presencia real, aunque las tres formas de presentación nos transmitan algo de la inteligibilidad del árbol. La inteligibilidad del árbol es el objetivo de las palabras

que usan las personas que hablan del árbol. La inteligibilidad del árbol comienza a aparecer cuando apreciamos que ciertos aspectos (expresados en predicados) son propiedades, es decir, cuando la diferencia entre lo esencial y lo accidental sale a relucir a medida que hablamos sintácticamente de la cosa. Esta revelación, obviamente, ocurre en el medio del lenguaje. Además, las personas que hablan del árbol y aprecian su inteligibilidad, las personas para quienes la diferencia entre lo accidental y lo esencial ha quedado manifiesta, pueden también dejar de dedicarse a la actividad normal de registrar y comunicar propiedades o accidentes y empezar a definir la cosa, a descifrar la naturaleza de su diferencia específica; pueden empezar a distinguir la cosa de otras cosas que son como ella, y cuando lo hacen dejan de predicar más propiedades. Cuando definen la cosa han alcanzado la raíz de toda propiedad.

Pero la inteligibilidad de la cosa no surge solamente cuando se predican todas las propiedades, cuando se ejecutan todos los juicios; puede emerger antes que todo ello. La inteligibilidad de la cosa comienza a aparecer tan pronto como establecemos una referencia verbal de la cosa en cuestión. Tan pronto como decimos «el roble...» o «George Washington...», tan pronto como nombramos la cosa y la hacemos objeto de discurso, nos quedamos a la espera de lo que se va a decir al respecto, es decir, esperamos el despliegue de la inteligibilidad de la cosa, de lo que es y de lo que se entiende que puede ser. El simple hecho de usar un nombre (en contraste con una señal) fija la atención no solo en la cosa, sino en la inteligibilidad de la cosa. Cualquier predicado, cualquier declaración sobre la cosa, descubre una de las características o relaciones de la cosa e implica una de sus propiedades, y lo puede hacer solo porque la cosa ha sido nombrada y por tanto se mantiene susceptible de revelación. Además, cualquier predicación deja abierta la posibilidad de decir más cosas, de desenvolver más características. Incluso si decimos todo lo que sabemos o todo lo que alguien sabe sobre la cosa, siempre existirá la posibilidad de futuras revelaciones según los nuevos contextos en los que participe. Por tanto, la inteligibilidad de la cosa sale a la vista en respuesta a las palabras que usamos para hablar de la cosa: el árbol se exhibe como sano, viejo, grande, formado por ciertos compuestos químicos, reproduciendo su especie de un modo particular, etc., y todas estas manifestaciones

muestran que entendemos que el árbol es, es decir, muestran su comprensibilidad y su ser, lo que es y lo que puede ser. El simple nombre del árbol, *roble*, se refiere al árbol de acuerdo con este poder de revelación. Cuando se usa un nombre, se da el primer paso en la revelación de la inteligibilidad; nombrar una cosa es traer a la mente la cosa y su inteligibilidad; no consiste simplemente en toparse con la cosa.

La inteligibilidad de la cosa se hace presente en dicho discurso, tanto en el simple nombrar como en la predicación y el juicio, en declarar algo de la cosa. Pero también es posible que la inteligibilidad del árbol *no* salga a la luz, y quede oculta o ausente a pesar del empeño que pongamos. La ausencia se da no solo en lo que concierne a la presencia corpórea de la cosa, sino también en lo que concierne a su comprensibilidad. ¿Cuáles son los tipos de ausencia que pueden ocurrir respecto de la inteligibilidad de la cosa? Hablaremos de cuatro formas de este tipo de ausencia: la imprecisión, la nominalización, la retransmisión y la experiencia de lo innombrado.

a) *La imprecisión*

A veces usamos palabras y creemos que lo hacemos correctamente, pero de hecho no sabemos lo que significan. Husserl describe este fenómeno como el uso impreciso de las palabras[14]. Podemos estar familiarizados con la palabra *árbol*, y podemos conocer los árboles, pero incluso así es posible que no entendamos ni la palabra ni el árbol (esto no implica entender dos cosas sino una). Pero usamos la palabra *árbol*, y entonces parece que tenemos el árbol como referencia, pero lo que decimos a continuación indica que la inteligibilidad del árbol no se nos ha mostrado; tenemos el árbol presente, pero la inteligibilidad del árbol está ausente. El nombre se usa por asociación, no por intelección lógica, y otras personas, aquellas que saben de árboles, verán que utilizamos la palabra, pero sin saber de lo que estamos hablando. Es verdad que probablemente sería necesario reconocer siquiera la figura de un árbol, por tanto lo mínimo necesario sería captar ese dato de la inteligibilidad y conocer por lo menos dicha propiedad; sin al menos esa idea de lo que

14. E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, §16, pp. 56-62.

es, probablemente ni podríamos ni usar el nombre. Pero si hablamos con imprecisión, tampoco conoceríamos prácticamente nada más de lo esencial. Podríamos pensar, por ejemplo, que el árbol sangra cuando alguien lo corta, o que se reproduce generando pequeños arbolitos en su interior (estas son posibilidades muy remotas, pero nos ayudan a desarrollar la idea).

Debido a que tenemos el mundo y la cosa pero no la inteligibilidad, nuestro discurso acerca del árbol es inestable. De hecho podemos decir algo verdadero sobre los árboles pero esto sucede más bien por accidente que por conocimiento. Tal vez hayamos escuchado a la gente decir cosas sobre árboles y repitamos lo que dicen; o quizá nos atrevamos a decir cualquier cosa que se nos ocurre y resulta que es verdad; pero a medida que continuamos hablando, la ineptitud de nuestro conocimiento se hace patente a cualquiera que sepa algo de árboles. La inteligibilidad específica de los árboles está ausente para nosotros. No significa que seamos completamente ignorantes en lo que respecta a los árboles; sin duda estamos intentando pensar y hablar del tema, y estamos utilizando los nombres que nos parecen apropiados y los predicados que le corresponden, pero usamos las palabras con imprecisión, sin pensar y sin entender lo que la cosa es. *Esta* inteligibilidad no está ahí para nosotros; *esta* comprensibilidad específica –no cualquiera, sino la de los árboles– está ausente para nuestras mentes[15].

Mi ejemplo de la inteligibilidad de los árboles, como anteriormente he reconocido, es bastante descabellado. Es difícil imaginar a cualquiera con algo de inteligencia y sabiendo lo mínimo sobre árboles que no tenga ni un atisbo de lo que es un árbol. Pero es más fácil imaginarse a gente que use palabras como *democracia*, *política*, *libertad* y *felicidad*, o incluso *átomo* o *electricidad*, de manera vaga e imprecisa[16]. Este fenómeno ocurre a menudo en el mundo académico

15. Deliberadamente digo que la inteligibilidad está ausente *para* nuestras mentes y no ausente *de* nuestras mentes; lo segundo sugiere completa ignorancia, mientras que lo primero dice que intento dirigirme a la cosa, pero no lo logro con éxito.

16. La imprecisión puede no sólo infectar al hablante individual; puede suceder que toda una comunidad esté utilizando la palabra con imprecisión, de modo que el término no puede presentar nada real para ser articulado consistente y coherentemente. La palabra democracia, por ejemplo, como viene siendo utilizada en el discurso político moderno puede ser problemática. Aristóteles no nombra algo definitivo mediante el uso de dicho término; nombra un tipo de configuración política de seres

mico cuando por ser catedrático se pretende conocer la mecánica cuántica o el teorema de Gödel. El uso impreciso a veces provoca que el que lo hace se avergüence de ello. No pocas veces queremos impresionar a los demás con nuestra «sabiduría»; por lo que sea, queremos «dar el pego». Decimos algo y puede que por accidente lo hayamos dicho correctamente, pero luego, a medida que intentamos mantener el tipo, nuestra inadecuación con la cosa, la ausencia de la inteligibilidad de la cosa para nuestras mentes se pone de manifiesto de forma creciente. Esta inadecuación se muestra con mayor transparencia en la imprecisión de nuestra articulación sintáctica de la cosa, pero también está presente en nuestro simple nombrar la cosa, en nuestro uso del vocabulario. No es solo la sintaxis la que ha sido vagamente ejecutada; también el nombre ha sido usado con imprecisión. Ambos, contenido y forma de nuestra habla, son inadecuados. No poseemos el *eidos* de la cosa en cuestión.

Esta ausencia de inteligibilidad es un fenómeno público. Ocurre en el mismo dominio público en el que emitimos juicios ante y para nosotros, y depende del vocabulario del que disponemos. Un hablante puede estar profundamente confundido en cuestión de democracia precisamente porque hay una palabra, *democracia*, que flota en el entorno lingüístico, y que es usada por mucha gente. Entabla conversación con la gente y, muy probablemente, su uso de este término y otros relacionados con la democracia será impreciso al principio. Si es perspicaz y quiere hacerse con las cosas, su uso de la palabra y de las demás asociadas a ella se volverá más claro y distinto, pero si le falta clarividencia o no quiere aprender, su uso quedará confuso para el resto de su vida. La inteligibilidad tras el término *democracia*, la inteligibilidad de la democracia, permanecerá ausente para él incluso si parece que la hace presente.

El uso impreciso de las palabras puede parecer un tema trivial. Puede parecer un asunto marginal, relacionado con personas que o

humanos. Pero se puede argumentar que el uso moderno del término, bajo la influencia de pensadores como Hobbes y Locke, no nombra nada real, sino que es un constructo filosófico, debido a lo cual emergen tarde o temprano incoherencias y contradicciones, incluso en cuestiones relacionadas con las normas. La palabra soberanía es todavía más problemática. No hace referencia a la parte gobernante de una sociedad política, lo cual es una cosa identificable. La argumentación filosófica logra realizar el esfuerzo de determinar si una palabra dada es capaz de nombrar algo, es decir, si el uso del término está inherentemente infectado de imprecisión.

bien no son clarividentes o no quieren serlo. Se puede decir que la filosofía no debería dedicar el tiempo a estos casos; debería centrarse en los casos de verdadera intelección, no en este tipo de fracaso. ¿Por qué prestar atención a la gente despistada? Pero, y si no tenemos una idea del fracaso, ¿cómo describir el éxito? Si no tenemos una idea de la ausencia de la inteligibilidad, ¿cómo determinar su presencia? El uso impreciso del habla es una materia prima muy preciada para filósofos. Debería ser mimada. Es aquello frente a lo cual se debe contrastar el conocimiento, aquello de lo cual debe distinguirse. No valdría la pena enfrentar el conocimiento con la simple ignorancia, como la que encontramos en las personas que no tienen absolutamente ni idea del tema. Por el contrario, la imprecisión en el pensar y en el uso de las palabras es el «otro» adecuado frente al que el conocimiento debe ser distinguido. Esta imprecisión fue dramáticamente descrita al comienzo de la filosofía en los diálogos de Platón, en los que aparecen personas que hablan sin saber de lo que están hablando, y en los que Sócrates está definido precisamente como el que intenta superar la imprecisión para que hablen inequívocamente de las cosas.

El fenómeno de la imprecisión puede aclararse por medio del uso de términos aristotélicos. Aristóteles distingue dos tipos de potencialidad con respecto al ejercicio del saber. Pensemos en el conocimiento relacionado con la biología. En primer lugar, alguien que nunca ha estudiado biología (pongamos como ejemplo un niño pequeño) es en un sentido «potencialmente» un biólogo. Puede aprender biología; tiene el potencial de convertirse en biólogo de un modo que un animal no tiene. En segundo lugar, alguien que ha estudiado biología, pero que no está en la actualidad ejercitando su conocimiento está «en potencia», en otro sentido; es un biólogo, pero no está activo como tal en este momento; en su lugar, está durmiendo o nadando[17]. El uso impreciso de las palabras es distinto a estas dos posibilidades y a sus actualizaciones; se da entre medias. Pensemos en alguien que no es intelectualmente capaz de estudiar biología pero que intenta hacerlo. La persona en cuestión habría

17. Los dos tipos de potencialidad están descritos en *De Anima* II, 5, 417a 21-b 2. Aristóteles no habla específicamente sobre la biología, sino en general del conocimiento, y en un fragmento identifica el conocimiento con la gramática (lingüística).

adquirido la terminología y la usaría en sus conversaciones, y por tanto parecería que piensa en clave biológica, pero mientras intenta ejercitar su «conocimiento», este se revela como desconocimiento. Tiene las palabras, pero no el entendimiento, el cual le supera. Su uso de las palabras es una falsificación, no una expresión real de la inteligibilidad en cuestión. La presencia de las palabras enmascara la ausencia del entendimiento. Una persona que habla con imprecisión sería como un biólogo que está ebrio y que por tanto ejercita su conocimiento de manera confusa[18]. Sin duda también es verdad que alguien que habla con imprecisión puede usar el declarativo en primera persona, pero ante los que ya le conocen el uso carece de autoridad. El declarativo se emite con la imprecisión de la expresión que endosa y cuando lo utilizamos de esta manera, paradójicamente nos descalificamos como hablantes.

Superar la imprecisión es alcanzar lo que Husserl denomina distinción (*Deutlichkeit*)[19]. El uso diferenciado de las palabras muestra que hemos podido inteligir, que hemos captado la inteligibilidad de la cosa nombrada. La diferencia específica de la cosa nos ha sido revelada; ahora lo tenemos claro. Algunas veces es posible lograr esto si le dedicamos el cuidado necesario, pero otras veces el tema nos supera; el asunto es demasiado difícil de asimilar. Sin embargo, si lo conseguimos, se aprecia por el hecho de que nuestro discurso abandona la incoherencia y la contradicción, y pasa a mostrar las propiedades relevantes de las cosas. Pero esta conquista siempre lleva consigo el riesgo de la imprecisión, que permanece como una especie de matriz o sustrato del cual emerge la distinción y al cual puede descender.

18. En *Ética a Nicómaco* VII, 3, 1147a 10-24 y b 6-12, Aristóteles discute la *akrasia* o debilidad moral, por la que el agente se encuentra controlado por sus pasiones y por tanto, no es capaz de actuar. Compara el agente ácrata con una persona ebria que recita los versos de Empédocles; el hablante hace uso de las palabras pero no sabe lo que dice y el agente débil intenta actuar racionalmente pero sucumbe a la pasión. En ambos casos, la razón pierde su control sobre la acción. Sobre la *akrasia* como impotencia, cf. VII, 10, 1152a 9: «El hombre incontinente no es un agente» (*ho d'akratēs ou praktikos*). En VII 3, 1147 a 21-22, Aristóteles compara el agente acrático con las personas que están estudiando una ciencia pero no han llegado a dominarla; estas personas «pueden hilar sus frases aunque no alcancen a tener conocimiento del tema». Esto sería otro ejemplo de imprecisión, del tipo que puede ser corregida por medio del estudio.

19. E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, §16, pp. 60-61.

b) *La nominalización*

El fenómeno que acabamos de describir, el uso impreciso de los nombres y la sintaxis, es un tipo de ausencia de la inteligibilidad. Es una deficiencia de nuestra vida intelectual. Hay otra clase de ausencia de la inteligibilidad que no consiste en deficiencia, sino en consecución; se trata de una conquista del pensamiento a nivel superior. Se da cuando nominalizamos una articulación intelectual y sintáctica. En la imprecisión estamos implícitamente dirigidos a obtener la distinción, pero aún no la hemos logrado; en la nominalización ya hemos alcanzado la distinción y vamos más allá.

Supongamos que hemos articulado un objeto; hemos destacado el hecho de que el árbol se está meciendo. Una vez hecho esto, podemos proseguir y convertir este hecho en objeto de referencia; podemos decir: «Esto (este hecho)...», y continuar diciendo algo: «... muestra que el viento es muy fuerte». Podemos utilizar una situación articulada como objeto de referencia. Cuando lo hacemos, el hecho articulado no es lo que continúa siendo articulado; nos centramos en ello, como dice Husserl, en un acto «uniradial», mientras que cuando lo articulábamos lo hacíamos como un acto «pluriradial»[20]. Esta inteligibilidad particular de la cosa (esta situación) está, por tanto, ausente para la mente, pero ausente porque ha pasado a ser ingrediente de un acto de nivel superior. Ahora el asunto se da por hecho, y no es farfullado como sucede en la imprecisión. Es bueno poder envolver la articulación de este modo. Si no fuera posible, nos limitaríamos a decir simples hechos uno tras otro: «El árbol se está meciendo», «el cielo está nublado», «el viento está soplando». No habría estructura jerárquica del habla. La posibilidad de nominalizar los hechos ya articulados es uno de los elementos que hace posible la estructura gradual tipo matrioska, que, como hemos visto, es una característica constitutiva del lenguaje humano.

Cuando envolvemos una cosa articulada y la convertimos en ingrediente de ulteriores articulaciones, el poder inteligible, el campo de fuerza ejercitado por el contenido envuelto de nuestro discurso continúa funcionando dentro de lo que vamos diciendo a medida que seguimos hablando. Podemos encontrarnos con que uno de los

20. E. Husserl, *Ideas*: *General Introduction to Pure Phenomenology*, §§118-119, pp. 333-337.

últimos enunciados no concuerda con lo que comprimimos en la nominalización, bien por contradicción o bien por incoherencia, pero se puede descubrir este tipo de discrepancia solo si la inteligibilidad original funciona todavía junto con su fuerza sintáctica y semántica. El hecho de que nos percatemos de esta discrepancia muestra lo diferente que es la nominalización de la imprecisión, pues en la imprecisión sucumbimos a la inconsistencia y a la incoherencia, pero no nos damos cuenta de que lo estamos haciendo. Es este caso, somos conscientes de ello e intentamos corregirlo. Sabemos que nos hemos equivocado en algún punto e intentamos buscar dónde. Las articulaciones de «nivel inferior», por tanto, guardan su fuerza, pero no son el objeto inmediato de atención, y de ahí que en cierta manera estén ausentes, pero de un modo distinto al de la imprecisión.

c) *La retransmisión*

Hay un tercer uso de las palabras en el que la inteligibilidad correspondiente está ausente: ocurre cuando las palabras son usadas simplemente para pasar información sobre lo que pensamos o lo que sabemos. Decimos que lo pensamos, pero no estamos pensándolo mientras lo decimos. Retransmitimos el contenido de manera mecánica y rutinaria. En términos de Husserl, pronunciamos las palabras pero no llevamos a cabo la «intuición categorial» que les corresponde. Un vivo ejemplo de este tipo de retransmisión sucede cuando leemos para una audiencia algo pensado y elaborado en el pasado, cuando fue escrito. Mientras lo leemos en alto ponemos nuestra atención en los sonidos, la entonación, el tempo, pero no necesariamente registramos lo que estamos leyendo, aunque lo aceptemos como algo propio. Las apropiaciones declarativas de lo que decimos son auténticas. Otro ejemplo de este tipo de ausencia del intelecto ocurre cuando meramente transmitimos a alguien nuestra opinión sobre un tema. La audiencia o el interlocutor tiene que repensar nuestros enunciados, y en este sentido desde luego se hace presente la inteligibilidad, pero está más bien latente, como si estuviera dormida. No permitimos que su fuerza intelectual se active en nosotros, a pesar de que pueda activarse públicamente.

En la nominalización vamos más allá de la proposición, pero permitimos que continúe con toda su energía; en el caso presente,

simplemente retransmitimos información sobre asuntos que, sin embargo, fueron bien pensados anteriormente y aún forman parte de nuestras convicciones. Así pues, este caso también difiere de la imprecisión, que en ningún momento ha reflexionado sobre la cosa.

d) *Lo innombrado*

Las tres últimas formas de ausencia que hemos discutido, la imprecisión, la nominalización y las meras retransmisiones verbales, se llevan a cabo mediante el uso explícito de las palabras. En el primero, las palabras son confusas; en el segundo, están sobrecargadas; en el tercero, se relajan. Este último tipo de ausencia de la inteligibilidad que vamos a discutir no comienza con las palabras. Empieza con la experiencia predicativa que intenta alcanzar y capturar la palabra; sospechamos que hay inteligibilidad en lo que estamos experimentando; tenemos una noción de que algo está pasando; pero no sabemos lo que es, ni sabemos en realidad si hay algo ahí. ¿Hay algo «uno» que pide un nombre? ¿Hay un «algo» que tiene propiedades? ¿Hay una entidad (una *ousia*) que puede ser definida, o estamos tratando con un montón de accidentes? Sospechamos que hay inteligibilidad, pero aún no se nos ha presentado, de modo que permanece ausente y está previsto que así sea, no porque estemos pensando de manera confusa o porque no estemos prestándole atención, o porque seamos unos completos ignorantes al respecto. No estamos siendo descuidados, sino extremadamente conscientes, puesto que sabemos que aún no sabemos y no nos queremos comprometer hasta dar con la palabra adecuada. Las cosas aún no han encajado en su lugar sintáctico; tratamos con algo que aún es innombrable, pero supuestamente nombrable. Buscamos un nombre, o al menos una metáfora o una analogía, e intentamos alcanzar un pensamiento, mientras que en la imprecisión tenemos la palabra pero no el pensamiento. Aquí preguntamos: «¿Qué es esto?», pero no estamos seguros de que verdaderamente haya un «esto» para el cual haya un «qué». Puede que se trate de algún tipo de objeto material («¿es esto un promontorio o un sepulcro?») o de una situación («¿están maquinando algo o son estos sucesos simples coincidencias?»).

Bajo este escenario, el uso de los declarativos es my interesante. Usamos la palabra yo específicamente para mostrar que no sabe-

mos lo que está pasando: «No lo entiendo. No le encuentro sentido». Nos apropiamos de nuestro desasosiego cognitivo. Logramos expresar la falta de éxito de nuestra capacidad de comprensión, y lo hacemos dentro de la conversación que hemos entablado. El reconocimiento de este dilema es en sí mismo un triunfo de alto nivel cognitivo.

5. ¿QUÉ SUCEDE CUANDO SE DA UNA INTELECCIÓN?

Supongamos que pasamos del uso vago e impreciso de una palabra a su uso claro y distinto: hemos logrado entenderlo, comprendemos algo de la cosa nombrada, y la inteligibilidad de la cosa encuentra su lugar. O supongamos que pasamos de la experiencia incierta de una cosa a la intelección de lo que es, a captar algo de lo esencial. Desde ese momento, nos volvemos capaces de hablar coherente, consistente e informativamente sobre la cosa en cuestión. Nos volvemos capaces de usar las palabras apropiadas eficientemente, y también nos volvemos capaces de tratar con la cosa, de responder a su modo de ser y actuar. Hemos cambiado; pero ¿cómo? ¿Qué nos sucede cuando se da dicha intelección? ¿Cómo podemos describir el acontecimiento filosóficamente?

Parece ineludible que el único modo de «explicar» lo que ha sucedido sea diciendo que algún tipo de representación de la cosa ha tomado existencia en nosotros: una copia, algo semejante, un concepto de la cosa comienza a existir en nuestras mentes, brota en nuestros intelectos, y las palabras que pronunciamos en adelante expresan esta representación, este significado que existe en nosotros. Pero al explicar el fenómeno de este modo, surge un grave peligro. Nos inclinamos por establecer una distinción radical entre el concepto en nuestras mentes y la cosa a la cual representa. Podemos pensar que las palabras que pronunciamos expresan públicamente nuestros conceptos, los significados en nuestras mentes, pero no la cosa, o al menos no la cosa primariamente. Empezamos a establecer distinciones entre la expresión del *significado* y la expresión de la *cosa*. Esta distinción es problemática y muy desorientadora. Filosóficamente, es mucho mejor decir que la expresión de cualquier significado o concepto es precisamente la expresión de la cosa en cuestión, y no la expresión de una representación de la cosa. Es la

expresión de la cosa y de lo que la cosa es. La comprensión de un nombre es también la comprensión de lo que el nombre designa; no son dos comprensiones, sino una.

Y sin embargo, sí queremos decir que nosotros hemos cambiado cuando conocemos un objeto o situación, que de algún modo el objeto o situación existe en nosotros, en nuestras mentes. Nos hemos cualificado para hablar con verdad de la cosa y comportarnos apropiadamente con ella. De alguna manera hemos sido «adecuados» a la cosa; se nos ha preparado para poder ocuparnos de ella. Hemos asimilado lo que es. ¿Cómo podemos dar cuenta de este cambio sin introducir un duplicado, una representación, que amenazaría con separarnos de la cosa? Podemos decir que la cosa existe de un modo en el mundo y de otro modo en nosotros (existe «cognitivamente» en la mente), pero esto se trata más bien de una formulación del problema que de una solución o aclaración del mismo. ¿Qué es la existencia cognitiva? ¿Cómo se relaciona el significado de nuestras mentes con la naturaleza de las cosas? ¿En qué sentido son «dos» y en qué sentido son «uno»? Parece legítimo establecer algún tipo de distinción, pero ¿qué tipo?

Debemos tener varias cuestiones en mente para poder abordar este eterno problema filosófico. Primero, nos vendría mejor no centrarnos solamente en las partes simples y elementales del problema. No deberíamos hablar de la cosa y del concepto por sí solos, como si tuviéramos la cosa «ahí fuera» por sí sola y de algún modo hubiéramos extraído o abstraído un concepto de ella. Por el contrario, deberíamos fijarnos en el rico contexto sintáctico en el que esta cognición se lleva a cabo. Deberíamos recurrir a los juicios con su sintaxis, y deberíamos movernos más allá de los juicios singulares hacia la red completa de estructuración sintáctica que tiene lugar en los argumentos, las demostraciones y las conversaciones. Es dentro de dichos patrones sintácticos tan complejos donde las cosas son acogidas intelectualmente. No se trata de que tengamos una simple abstracción del concepto de una cosa por sí sola y de que luego le añadamos la sintaxis. Al contrario, solo en el contexto marcado por la sintaxis dejamos que la inteligibilidad de las cosas se nos manifieste. Además, la sintaxis no se usa primaria y principalmente para articular ideas en nuestras mentes; primaria y principalmente articula e ilumina las cosas que experimentamos.

La segunda cosa que no debemos olvidar es el hecho de que el uso paradigmático de la sintaxis, y la intelección de lo que es una cosa, se produce en la conversación pública, no en soledad. El modelo se encuentra en la interacción entre personas, no en la meditación solitaria.

Tercero, también deberíamos ser conscientes de la perspectiva que adoptamos al hablar cuando proponemos conceptos y otras representaciones mentales. No hablamos con otras personas mediante una conversación normal, terrenal y mundana. Más bien, hablamos desde el punto de vista filosófico, desde la perspectiva que tenemos cuando reflexionamos no solo sobre lo que estamos diciendo, sino también sobre el hecho de que nos declaramos a nosotros mismos, y confirmamos o negamos lo que nosotros u otros han dicho. Estamos hablando *sobre* veracidad, no nos estamos dedicando a su ejercicio normal, y debemos recordar que nuestro lenguaje se adapta cuando damos el salto a esta dimensión. Palabras como *dentro*, *fuera* y *parecido* se cargan de nuevos significados y matices.

Debemos recordar, en fin, el papel estratégico e indispensable de la palabra o el nombre. La inteligibilidad de la cosa se hace presente cuando aparece con su nombre, cuando la palabra apropiada, tanto literal como metafórica, nos viene a la mente, completamente viva y usada distintivamente dentro de su marco sintáctico. La inteligibilidad se cristaliza alrededor del mundo, el cual es su portador.

10
REPRESENTACIONES MENTALES

Nuestro próximo reto es determinar si necesitamos apelar a representaciones mentales de algún tipo cuando hablamos filosóficamente sobre el lenguaje, la comunicación, el conocimiento y la verdad. El fenómeno incuestionable es que utilizamos las palabras para nombrar cosas y que articulamos sintácticamente el modo en el que aparecen las cosas. Cuando intentamos explicar cómo ocurre esto y cómo podemos acertar o errar en lo que decimos, ¿debemos postular en nuestras mentes algún tipo de entidad mental, algún tipo de significado, concepto o proposición que corresponda con las cosas a las que nos referimos? ¿Qué es lo que expresan nuestras palabras: las cosas sobre las que hablamos, o estas entidades mentales? ¿Acaso estamos impelidos a introducir estos intermediarios mentales, o podemos de algún modo hablar filosóficamente sobre la cognición sin tener que invocarlos?

1. LAS REPRESENTACIONES MENTALES SON PROBLEMÁTICAS

Estas representaciones o entidades mentales son cosas problemáticas por dos razones fundamentales. Nunca se nos presentan directamente. No las experimentamos, ni siquiera cuando reflexionamos sobre nuestra experiencia. Sabemos que hay algo así como un escaneo interno que obviamente experimentamos cuando soñamos dormidos y despiertos, pero nunca experimentamos directamente nuestros «pensamientos» o representaciones mentales o significados. Los tenemos que introducir filosóficamente porque no sabemos de qué otro modo podemos dar cuenta del conocimiento y del discurso sobre las cosas; parece que son necesarios como una especie de puente que une nuestras mentes con el objeto que

conocemos, y parece que son lo que reside detrás de nuestras palabras; parece que son el «significado» que hace que los sonidos que emitimos sean palabras. Son constructos hipotéticos y les atribuimos precisamente las características que necesitamos que tengan para poder «explicar» cómo podemos conocer las cosas del mundo. Están cortados a la medida de nuestro propósito y, por tanto, más bien son inventos y no entidades reales.

Pero quizá el problema se encuentra no en el proceso del conocimiento y del discurso humano, sino en alguna deficiencia en nuestra descripción de lo que son entendimiento y habla. ¿Sería posible hablar filosóficamente sobre el conocimiento sin necesidad de introducir representaciones mentales? Una descripción así sin duda sería más sencilla y clara que la que nos fuerza a postular entidades con las que nunca nos encontramos y que al parecer tienen propiedades muy peculiares.

La segunda razón por la que las representaciones mentales son problemáticas es que amenazan con ocupar el puesto de las cosas que conocemos directamente. Originariamente han sido introducidas como intermediarios entre nosotros y las cosas que pensamos, pero subrepticiamente y casi inevitablemente empezamos a hablar de ellas como si fueran el objetivo al que se dirige nuestra conciencia. Empezamos a decir que nuestras palabras expresan primariamente nuestras «ideas» y sólo secundariamente las cosas de las que hablamos. Incluso tendemos a interpretar así la percepción, como el visionado de imágenes internas; Husserl lo llama a esto el «error casi imposible de erradicar» (*ein schier unausrottbarer Irrtum*)[1]. Estas tendencias nos llevan a pensar que nuestras mentes son esferas cerradas y auto-referenciales, y nos preguntamos cómo diantres salir de nosotros mismos. El desarrollo de las ciencias del cerebro refuerza esta tendencia a postular representaciones mentales; si existieran tales entidades, entonces tal vez se podrían detectar en nuestras mentes y por tanto se podría explicar cómo se llegan a producir nuestros pensamientos y lo que «realmente» son, a saber, un tipo de actividad de nuestras células cerebrales que han sido estimuladas por las cosas fuera de nosotros.

1. E. Husserl, *Logical Investigations* II, investigación V, apéndice a §10 y §20, p. 125. Cf. J. B. Brough, «Translator's Introduction», en E. Husserl, *Phantasy, Image Consciousness and Memory* (1898-1925), Dordrecht 2005, lii.

Pero de este modo, seguimos teniendo que buscar una explicación de cómo es posible que vayamos más allá de nuestros conceptos; ¿cómo saber que hay un mundo ahí fuera? Parece que somos prisioneros de la vitrina de nuestra mente, y sin embargo las paredes de esta vitrina son imperceptibles e inimaginables; *nosotros* las introducimos y son una cosa rara. El resultado es que las entidades que supuestamente iban a explicar el conocimiento provocan que el conocimiento del «mundo extra-mental» sea problemático. Nos enredamos con nuestros propios cordones, con un problema que hemos creado nosotros mismos.

Surgen problemas filosóficos ilusorios y desorientadores. Planteamos preguntas que no son reales pero que lo parecen, y nos es imposible *contestarlas*: «¿Quieres decir que ni siquiera puedes demostrar que hay un mundo real fuera de nuestras ideas? Si no puedes hacerlo, ¿para qué sirve la filosofía?». Este es el problema epistemológico que asedia a la filosofía moderna. Se da la impresión de que no podemos hacer nada en filosofía si primero no se demuestra que podemos conocer el mundo real «extra-mental»[2]. Quedar atrapados en estos estrafalarios problemas nos distrae del verdadero conocimiento filosófico y también tiñe de mala reputación a la filosofía. Nadie piensa *realmente* que estemos encerrados en nuestros cerebros, nuestras mentes o nuestras representaciones mentales, pero si preguntamos a la gente por este asunto es difícil que no caigan en la trampa egocéntrica, y sencillamente rehúsan hablar de este tema y renuncian a su idea de lo que es la filosofía.

2. Problemas de la filosofía moderna

La historia del pensamiento desde los inicios de la modernidad, con su «vía de las ideas», da testimonio del hecho de que una vez que empezamos a hablar de representaciones mentales, incluso de la manera más sofisticada, caemos en el peligro de concluir que lo que realmente y directamente conocemos son dichas representaciones, no las cosas mismas. Empezamos a creer que nuestros pensamientos son algo parecido a las imágenes que experimenta-

2. El propio término «extra-mental» es problemático. ¿Frente a qué se opone y se define? ¿El mundo «intra-mental»? ¿Qué podría ser *eso*?

mos cuando soñamos, excepto que los representantes mentales, los pensamientos, son más transparentes y etéreos.

Si imitamos a David Hume y comenzamos nuestra investigación filosófica con el problema de las «ideas», inevitablemente le acompañaremos hasta la sección final del primer libro de su *Tratado de la naturaleza humana*, en el que nos ofrece una memorable descripción de alguien que ha querido entrar en la filosofía pero lo ha hecho equivocadamente: «Yo soy el primero que está atemorizado y confuso con esta desoladora soledad a la que me ha conducido mi filosofía, y me veo a mí mismo como un extraño y burdo monstruo, quien no siendo capaz de mezclarse y unirse en sociedad ha sido expulsado de toda interacción humana y dejado en completo abandono y desamparo»[3]. Esto retrata un desapego filosófico desenfrenado, pero bellamente descrito con *pathos* y declarativos existenciales. Surge el problema de hablar con otros: «Yo llamo a otros para que se unan a mí con el objeto de crear una sociedad aparte; pero nadie me escucha. Todos se mantienen a distancia, y tienen pavor a la tormenta que me asedia por todas partes». He aquí el eleático extraño de Platón que porta una venganza, un extranjero no solo para Atenas, sino para toda la humanidad: ¿Dónde estoy, o qué soy?»[4].

Hume ha intentado introducirse en la actitud transcendental fenomenológica, pero lo ha hecho sin las sutilezas y las distinciones que ello requiere. Su único modo de validar la actitud natural, por tanto, es simplemente regresando a ella abandonando su cuestionamiento filosófico y así dejando de contemplar la actitud natural y su mundo con conmiseración: «Afortunadamente lo que sucede es que la razón es incapaz de despejar estas nubes, la naturaleza es capaz por sí sola de lograr dicho propósito y me cura de esta melancolía y delirio filosófico, bien relajando mi encorvada mente o pasando el rato con la impresión vívida de mis sentidos que destruyen estas quimeras». Se sobrepone a la filosofía relajándose en actitud natural con sus amigos: «Ceno, juego al backgammon, dialogo y soy feliz con mis amigos». En dichos momentos no siente ningún aprecio

3. D. Hume, *A Treatise of Human Nature* [Tratado de la Naturaleza Humana], ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1960, 264.

4. *Ibid.*, 269.

por la filosofía y está contento de haber sido liberado de ella: «Y tras dos o tres horas de divertimento retorno a mis especulaciones, y me parecen tan frías y lejanas y ridículas que mi corazón no está dispuesto a ahondar en ellas».

La razón de Hume se descarrila porque el pobre hombre comienza su reflexión con la doctrina de lo que se pueden llamar representaciones mentales («percepciones», que divide en «impresiones», e «ideas», y que únicamente difieren en el grado de viveza), y también porque no encuentra el modo de mostrar que la reflexión filosófica continúa la trayectoria de la razón natural ni siquiera cuando toma distancia de ella. No puede mostrar que entre el lenguaje natural y el discurso filosófico hay continuidad, así como diferencia. No ha tenido la suerte de contar con las ventajas del análisis de Husserl sobre la reducción transcendental. De hecho, no necesariamente supone un hecho angustioso introducirse en la filosofía; la filosofía libera y atrae, no secuestra a la persona que la practica; adentrarse en la filosofía no nos supone ninguna pérdida, al contrario, nos proporciona una nueva y fascinante perspectiva del todo, no importe lo incompleta que sea nuestra asimilación de ese todo[5]. Tampoco necesitamos abandonar la filosofía cuando regresamos a la actitud natural; siempre será un asunto de interés y una iluminación al límite de las cosas y de nosotros mismos. Existe una vida filosófica con contenido para reflexionar. Confirma y refina las identidades y diferencias que se dan en nuestras vidas pre-filosóficas, y lo hace desde un nuevo ángulo, desde una nueva perspectiva, y con su correspondiente modificación del lenguaje.

Es un lástima que los grandes empiristas ingleses contaminaran su filosofía al iniciar su reflexión con las representaciones mentales. Tanto el *Tratado* de Hume como el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke son maravillosas obras de me-

5. Adentrarse en la dimensión de la filosofía es análogo a entrar en el juego del lenguaje. Tan pronto como nombramos algo, su completa inteligibilidad está siendo designada aun cuando solo tenemos un débil atisbo de ella. Tan pronto como pasamos de la actitud natural a la filosofía, tenemos todo el universo filosófico ante nosotros. El giro a la filosofía abre nuevos horizontes. Toda la «tierra prometida» está ahí, aunque sólo la hayamos vislumbrado y no seamos aún capaces de ver las características del paisaje. Cf. E. Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, New York 1931, 29: «El autor divisa el infinito campo abierto de la verdadera filosofía, la 'tierra prometida' que él mismo no llegará a pisar».

tafísica. Discuten cuestiones fundamentales como la identidad y la diferencia, la sustancia y las relaciones, las partes y el todo, las causas y los efectos, el azar y la existencia, y el parecer y el ser. Hacen fabulosas observaciones, pero lo arruinan por completo al declarar que todo lo que dicen se aplica solamente a las paredes de la vitrina de su mente, a las ideas, impresiones o percepciones, y no al ser de las cosas. ¡Qué triste desperdicio de talento humano! Si pudiéramos usar algo como un rastreador de virus filosófico para limpiar el distorsionante subjetivismo que infecta estos escritos, obtendríamos tratados metafísicos a la altura de los grandes clásicos de este género.

Hay una melancolía natural que afecta a la gente reflexiva. Aristóteles pregunta: «¿Por qué sucede que todos los hombres que han sido sobresalientes en filosofía, en política, en poesía y en arte son melancólicos?». Tras citar varios ejemplos, dice: «En los últimos tiempos también tuvimos a Empédocles, Platón, Sócrates y muchos otros hombres de sobra conocidos. La melancolía está igualmente presente en la mayoría de los hombres que dedicaron su vida a la poesía»[6]. Este desaliento puede ser controlado a base de remedios habituales, pero se convierte en algo patológico y nietzscheano cuando queda reforzado por la doctrina de las ideas, la cual nos encierra en nosotros mismos sin esperanza de salir.

Mi intento de abordar el problema de las representaciones mentales es también un intento de restaurar la auténtica filosofía latente en el empirismo británico y de superar la disyuntiva entre lo que Hume denomina «la filosofía antigua» y «la filosofía moderna»[7]. La dicotomía entre lo moderno y lo pre-moderno debe ser vencida si hemos de regresar a la filosofía tal cual y escapar de la falsa versión historizada. Asimismo, no es solo la metafísica la que está en peligro, sino también la antropología filosófica, el conocimiento de nosotros mismos no como pensadores y actores aislados y autónomos, sino como dativos de manifestación y agentes de la verdad que por naturaleza vivimos en comunidad y podemos declararnos dentro de ella.

6. Aristóteles, *Problems* II, Cambridge, MA 1957, problema XXX, 953 a 10-32. La mayoría de los *Problemata* no son del propio Aristóteles, pero tanto Plutarco como Cicerón afirman que esta cuestión particular viene de él.

7. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 219, 225.

3. Hablando de manifestaciones

La razón principal por la que tendemos a descarriarnos por la «vía de las ideas» es que resulta extremadamente difícil hablar coherentemente del aparecer o la presencia de las cosas. Nuestro lenguaje está hecho para hablar de las cosas. Nuestro uso del lenguaje genera una variedad enorme de manifestaciones. El habla hace que las cosas se muestren de muchas maneras diferentes. Los legómenos, las cosas en tanto que dichas, introducen muchas dimensiones de los fenómenos, las cosas en tanto que se nos aparecen. Una vez que el lenguaje ha realizado su cometido, somos capaces de hablar sobre las manifestaciones y sobre las cosas, pero, lamentablemente, tenemos la inevitable tendencia de convertir las manifestaciones en algo otro, en algo semejante a la cosa a la que nos referimos originalmente. Hablar de manifestaciones requiere sutileza y sofisticación metafísica, pero normalmente andamos escasos de este tipo de cualidades. Tendemos a comprimir las apariciones y sencillamente reducirlas a cosas. Por ejemplo, incluso algo tan sencillo como el color de un objeto, que es uno de los modos en los que un objeto se nos aparece, queda reducido en muchos análisis a una entidad que es generada por nuestros ojos y cerebro, a algo causado por la cosa y no a su manifestación. Un significado o un concepto o un pensamiento también se convierten en algo en nuestras «mentes» o en última instancia en nuestros cerebros, y queda igualmente separado de la cosa de la cual es significado o concepto o pensamiento. En lugar de ser la aparición de la cosa a nuestro pensamiento, se convierte en otra cosa en nosotros.

A fin de evitar estos callejones sin salida filosóficos, los bordearemos para entrar en el problema de los significados, conceptos y pensamientos a través de varios estadios en la descripción filosófica de las manifestaciones. Debemos aprender a ser flexibles en estas cuestiones; hemos de prepararnos para un duro peregrinaje a medida que negociamos el camino a través de las manifestaciones.

1. El primer paso consiste en realizar un breve análisis de los retratos, es decir, de fotografías y cuadros. Los retratos son un buen modo de empezar la fenomenología, porque tendemos a «subjetivizarlos» menos. Sabemos que el retrato está en la pared. Está hecho de papel y de manchas químicas, o de lienzo y pintura. Es

menor la tendencia a decir que lo que cuelga no es más que lienzo y pintura, cuando tenemos el retrato real en nuestras cabezas. Estamos encantados de admitir que el retrato está, simple y llanamente, ahí fuera.

En los retratos se da un tipo de identidad curiosa. Un retrato no solo presenta algo que se parece a la cosa representada. La cosa pintada no es solo similar a la cosa misma. Es idénticamente e individualmente la misma, no similar. Supongamos que tengo un retrato de Dwight D. Eisenhower en mi despacho. La figura en el retrato es el mismísimo Dwight Eisenhower (en tanto que pintado). No es simplemente similar a Eisenhower, como lo es su hermano o su hijo, o como lo puede ser cualquiera de Kansas que se le parezca. El hermano de Dwight Eisenhower se le parece, pero no es su retrato. La semejanza por sí sola no convierte a nada en retrato. Retratar implica identidad individual, no sólo similitud.

Pero quizás usted piense que al llevar muerto muchos años, este retrato no es realmente de él. Ahora, este retrato sí *es* realmente un simple trozo de papel. Por supuesto que hay dos entidades diferenciadas, dos sustancias diferentes; pero cuando las tomamos así no las estamos tomando en calidad de retrato y lo retratado. Las estamos tomando como cosas. Una vez dentro de la lógica de los retratos y manifestaciones, sucede algo distinto, y hemos de dar cuenta del fenómeno tal y como es, no como quisiéramos que fuera. En la metafísica del retratar, en la metafísica de este tipo de aparición, la cosa retratada y Dwight Eisenhower son idénticamente el mismo. El retrato presenta o representa a ese hombre; no presenta algo similar al él.

Deberíamos también anotar que la relación del retrato es unilateral. La fotografía representa a Eisenhower, pero Eisenhower no representa la fotografía. Este es el otro modo en el que el retrato difiere de la mera similitud, que es una relación recíproca. Si el hermano de Dwight Eisenhower es similar a él, él también es similar a su hermano, pero Eisenhower no es un retrato de su imagen. ¿Por qué no? No sé dar una razón, pero no puede ser de otro modo. Tampoco puedo proporcionarle una razón que explique por qué las cosas tienen predicados, pero sé que los tienen cuando son expresadas mediante lenguaje. La metafísica de la manifestación implica necesidades de este tipo.

Asimismo deberíamos tener en cuenta que retratar es una exhibición de la inteligencia o la razón. Representar algo no es simplemente copiarlo, sino identificarlo y pensar en ello. No solo hace que la cosa esté presente; también manifiesta lo que la cosa es. Por ejemplo, las increíblemente bellas pinturas de las cuevas prehistóricas de Lascaux, Altamira y Chauvet son ejercicios de la inteligencia. No solo identifican los animales y los hombres que representan; también los exhiben y ponen de manifiesto lo que son, y lo logran con éxito en una época en la que los seres humanos no habían descubierto o inventado la escritura. Un retrato es como una predicación en que identifica un asunto y muestra algo esencial de él, incluso cuando explícitamente menciona algo accidental; pone de manifiesto las propiedades de la cosa en tanto que residen tras los accidentes. No solo la pintura, sino también la fotografía lo logra, porque ambas requieren inteligencia y conocimientos para saber poner el asunto apropiadamente y capturarlo bajo su perfil significativo.

¿Por qué estamos discutiendo sobre retratos? Porque queremos arrojar luz sobre cómo los «pensamientos» se relacionan con las cosas. Nuestro objetivo es concluir que de algún modo el pensamiento de una cosa es idéntico a la cosa de la cual es pensamiento. A fin de alcanzar esta conclusión, necesitamos dedicar tiempo a la metafísica y a la lógica de la manifestación y a los diversos tipos de identidades que pueden darse en las manifestaciones, y hemos empezado con los retratos porque son los más tangibles y por tanto la más asimilable entre todas las formas de manifestación. Queremos mostrar que la identidad es vista como algo muy complejo una vez que empezamos a tener en cuenta sus muchas dimensiones. Queremos evitar una compresión demasiado simplificada de la identidad y la diferencia. Con esta finalidad, nos movemos al siguiente estadio de nuestro análisis de las dimensiones de la manifestación.

2. El segundo estadio es la imagen mental, como la que se da cuando recordamos o imaginamos algo visualmente. Las identidades se dan aquí también, pero de modo distinto a como se dan en los retratos. Ya hemos hablado sobre imágenes mentales en el capítulo previo, ahora continuamos la discusión.

Yo estudiaba en Washington D.C. en enero de 1957, cuando Dwight Eisenhower fue nombrado presidente de los Estados Uni-

dos de América por segunda vez. Un amigo y yo, ambos de Connecticut, nos acercamos al Congreso, y de las oficinas de nuestro congresista conseguimos entradas para la ceremonia. No era difícil hacerlo entonces. El acto se celebró al aire libre en la cara este del Capitolio. Nos sentamos en las gradas que estaban al lado izquierdo de la plataforma inaugural. Recuerdo visualmente cómo fue investido Eisenhower, y lo rememoro cuando quiero. No me acuerdo del viaje que hicimos al centro para asistir al evento. ¿Cogimos un trole? Hubo de ser así pero no lo recuerdo. Sin embargo, supongo que, si algo provocase que mi memoria despertara, este recuerdo volvería a mí. Probablemente está guardado ahí en mi cerebro (¿qué es «ello»?). Pero ciertamente recuerdo ver a Eisenhower tomando posesión, y a menudo he recordado este evento mientras escribo y repaso estas palabras.

Cada vez que lo hago, el Eisenhower que recuerdo es el Eisenhower que fue investido presidente en aquel momento. Es idénticamente el mismo y no solo el mismo individuo, sino el mismo hombre que fue investido. Recuerdo al hombre participando en el evento de aquel momento; no solo recupero al hombre. A la vez, también recupero y revivo mi propia experiencia de aquel evento. Me represento (a mí mismo) en tanto que espectador y participante allí y entonces. Establezco una distinción entre mi yo ahora mientras recuerdo aquel evento y mi yo entonces, el yo rememorado involucrado en lo que está (o estaba) pasando. Cuando lo hago, obviamente, hay un patrón de actividad funcionando en dicho momento en mi cerebro, y esta actividad se da en tiempo presente, es un proceso químico y eléctrico. Podría ser registrado y medido científicamente, y no hay nada de «pretérito» en ello. Pero lo que se me presenta es Dwight Eisenhower, allí y entonces, siendo celebrado como presidente y yo viendo el espectáculo, junto a mi amigo. Mi identidad personal está muy ligada al baúl de recuerdos puntuales que guardo en mí, que puedo evocar cuando deseo, y que a veces afloran, más o menos nítidos, con mayor o menor urgencia y fuerza, por sí solos.

Tal vez nos inclinemos a decir que lo que ocurre en este tipo de recuerdos es una visión interna de algo parecido a un retrato, a una imagen mental. Pero retratar tiene una lógica de presentación muy diferente a la de recordar e imaginar. Al retratar, no me represento

a mí mismo en tanto que viendo la imagen. No me desplazo. Simplemente observo en la pared el objeto que tomo como retrato. Al recordar, por contraste, me acuerdo de mí mismo allí y entonces así como el evento en el que participé y las cosas que sucedieron. La fantasía pura supone el mismo tipo de desplazamiento que exige el acto de recordar, excepto que las cosas y los eventos son imaginados, y mi propio yo imaginado y desplazado no es rememorado como estando en un lugar o tiempo puntual en el pasado. Estamos des-localizados y des-temporalizados, somos atópicos y atemporales. El desplazamiento, *Versetzung*, que ocurre en la imaginación y en la memoria puede adoptar diversas formas.

La idea que deseo desarrollar es que al recordar e imaginar se da un cierto rango de identidades en el proceso: por un lado, las identidades de los objetos y los acontecimientos presentados; por otro lado, las identidades de las personas implicadas en la actividad, y estas identidades son diferentes de las identidades que se dan en las fotografías o en la pintura, como cuando, por ejemplo, Dwight Eisenhower es presentado en su singularidad. Las identidades pertenecen a clases diferentes, y cada clase tiene su propio tipo de múltiples apariciones.

Antes de dar por concluido este tratamiento de la memoria y la imaginación, deberíamos hacer notar una diferencia particular de las identidades que en ellas se constituyen. Una identidad rememorada continúa siendo pública, aunque nuestras opiniones al respecto sean privadas. Hay una verdad asociada a ella que puede ser determinada. Se puede preguntar si había nieve en el suelo cuando Eisenhower fue investido presidente, y si no me acuerdo puedo preguntar a mi amigo o consultar un periódico. Sin embargo, los objetos puros de la imaginación, productos construidos por la fantasía, son totalmente privados. Como dice John B. Brough comentando a Husserl, «mi centauro es mío; el centauro de otro es suyo. Incluso si son exactamente iguales, no son individualmente el mismo»[8]. Dichos objetos «no están disponibles para la intersubjetividad». Gran parte de nuestra vida consciente, incluyendo nuestros recuerdos, está orientada a las identidades públicas que podemos identificar y re-

8. J. B. Brough, *Translator Introduction*, en E. Husserl, *Phantasy, Image Consciousness and Memory*, xliii.

identificar junto a otros, pero la fantasía introduce una dimensión que puede llevarnos al aislamiento y la privacidad, con identidades que solo nosotros podemos reconocer, muchas de ellas fragmentarias y oscuras, y como esta dimensión siempre se cierne en torno a nuestra vida pública y a menudo interfiere en ella, siempre habrá aspectos nuestros que para otros son complicados de entender. Nosotros mismos no solemos querer sumergirnos demasiado en estas identidades; necesitamos salir y coger aire para seguir vinculados a las identidades más familiares que compartimos con otros. Aun así, los aspectos y objetos privados, con su mezcla de resentimiento y gozo, pueden ofrecer una visión original de cómo son las cosas, puesto que ellos mismos son producto de la reacción ante cosas que hemos experimentado y con las que podemos volver a estar identificados, volver a estar proyectados en ellas.

3. Nuestro siguiente paso nos lleva al tipo de identificación e identidad que se da cuando hablamos sobre algo en oposición a retratarlo o imaginarlo. Esto supone otro tipo de intencionalidad. Supongamos que en lugar de ver un retrato de Eisenhower o recordar haberlo visto en un tiempo y lugar, simplemente hago uso de su nombre en una frase. Por ejemplo, digo: «Eisenhower tuvo mucho éxito en la Segunda Guerra Mundial gestionando la alianza anglo-americana, pero no fue un excelente general en batalla; no supo 'interpretar' la batalla de Normandía; perdió el 'control' del campo de batalla, y tampoco fue un general experimentado en el manejo de grandes ejércitos, al contrario de los generales alemanes y rusos»[9]. No necesito ni imágenes ni imaginación para que este enunciado funcione. Cualquier imagen que me venga a la mente es puramente accidental. Mientras digo esta frase y usted la escucha, tal vez estemos usted y yo pensando en una imagen de Eisenhower sentado en un jeep o hablando con el Mariscal de Campo Montgomery, pero cualquier otra imagen valdría (quizá nos venga a la mente la imagen de un mapa de la costa de Normandía). En este caso, aunque no se produzca ninguna imagen las palabras siguen cumpliendo su cometido.

9. Cf. M. Hastings, *Overlord: D-Day and the Battle for Normandy*, New York 1984, 240; Id., *Armageddon: The Battle for Germany, 1944-1945*, New York 2004, 26-28.

¿Qué identidad se presenta cuando se pronuncia la palabra «Eisenhower...»? No solo su identidad, sino también su inteligibilidad. Su inteligibilidad: es decir, lo que puede ser entendido acerca de él. El nombre convoca a Eisenhower como sujeto de predicación. Comparece Eisenhower en tanto que es lo que va a ser descubierto por medio de la conversación. En la oración que enuncié en el párrafo anterior, Eisenhower queda descubierto y manifestado en su faceta de general. También podría haber hablado de su cumpleaños, su juventud, su educación, y entonces hubiera quedado descubierto y manifestado su lado humano y familiar. Cualquier entidad puede ser manifestada y por tanto hecha comprensible con respecto a lo que es, es decir, con respecto a su esencia y a las propiedades que fluyen de ella. Las cosas en tanto que inteligibles, en tanto que capaces de ser reveladas y manifestadas, son el objetivo de nuestro pensamiento cuando empezamos a utilizar palabras. Hacemos uso del nombre con el fin de acotar la cosa e introducirla en la sintaxis, y la articulación sintáctica que le sucede pone de relieve lo que perseguimos con el uso inicial del nombre. El nombre se utiliza para introducir la entidad en la conversación y esta entrada permite que la entidad sea una cosa susceptible de ser intelectualmente desplegada: la inteligibilidad de la entidad queda a nuestra entera disposición.

Para determinar la manera en la que un nombre identifica la inteligibilidad y la cosa, contrastemos en nombre con algo que se le parece mucho: un sonido usado como mera señal para traer a la mente una cosa. Una simple señal no es un nombre, incluso si los sonidos emitidos coinciden. El mismo sonido puede ser usado de dos modos. Supongamos que vi a Eisenhower y dije: «¡Ike!». O supongamos que Eisenhower entra en la habitación, y te doy con el codo mientras digo: «¡Ike!». Este sonido no está siendo usado como nombre; no es el comienzo de una frase. No retiene a Eisenhower como sujeto de predicación. No apunta a su inteligibilidad. Simplemente dirige nuestra atención hacia él. Podría lograrse el mismo efecto emitiendo el sonido «¡mira!» o mediante la melodía de una orquesta que toca el himno nacional. El sonido se asocia a Eisenhower; no lo nombra. Hay una intencionalidad distinta en juego. Este sonido asociado, esta exclamación, tampoco designa o identifica la inteligibilidad de Eisenhower; simplemente nos *lo* trae a la mente, sin su inteligibilidad.

Pero el nombre, como parte del proceso de articulación sintáctica, designa la inteligibilidad del objeto y no solo el objeto. La sintaxis es precisamente el marco dentro del cual el contenido inteligible se revela, y un nombre identifica *esa* inteligibilidad en particular (donde mencionamos inteligibilidad, los antiguos hubieran hablado de forma o *eidos*, pero hacemos bien en evitar estos términos de momento).

Un retrato contiene algo así como la materialización artificial de una inteligibilidad, pero una palabra «contiene» o transporta solo la inteligibilidad y la identidad de la cosa, sin ninguna materialización. Las palabras son más etéreas que los retratos. Tan solo contienen la inteligibilidad, la cual ha sido capturada de alguna cosa en particular. Las palabras realizan su labor en oposición a los retratos, las imaginaciones y las percepciones. Pueden ser retrotraídas y aplicadas a los retratos, las imágenes y las cosas percibidas, pero también pueden funcionar sin la presencia de estas presentaciones. Las palabras funcionan con la sintaxis, cuando son utilizadas para desvelar lo que la cosa es; son usadas para desvelar la inteligibilidad que contienen. Y no podemos hablar filosóficamente sobre las palabras y lo que ellas hacen excepto en combinación con los retratos, las imágenes y la percepción, puesto que las palabras funcionan solo en conjunción con estos otros modos de dirigirse a las cosas.

Es posible que usted se queje de que no le gusta cómo se está llevando a cabo esta conversación sobre la inteligibilidad como lo que está contenido en el nombre de una cosa. La inteligibilidad suena así muy intangible, oscura y misteriosa. Tal vez prefiera algo definitivo, una cosa particular que de algún modo pueda ser objetivo y correlato objetual de la palabra. Pero decir que una palabra tiene correlato con una entidad concreta y definitiva (como un «significado» o «concepto») no sería hacer justicia a las palabras. Las palabras no son simples señales; no solo nos traen cosas a la mente. Presentan una cosa, en tanto que susceptible de ser conscientemente desvelada; es decir, presentan la cosa en tanto que puede ser comprendida y hablada, en tanto que es susceptible de ser expresada; lo pueden hacer porque las palabras llevan junto a ellas una armadura de sintaxis lingüística con todos sus recursos; el contenido asociado con la sintaxis es la cosa en su inteligibilidad.

4. Identificando una inteligibilidad en público, en presencia y en ausencia

Aun así es difícil saber lo que significa identificar una inteligibilidad. Nos encontramos con menos problemas cuando intentamos describir cómo identificar un objeto que nos es dado a la percepción. Vemos la cosa de este y aquel lado, en este u otro momento, y siempre es el mismo objeto. Lo identificamos y re-identificamos. Incluso la identidad que encontramos en los retratos, por muy desconcertante que sea, se asimila bastante bien: una vez visto, no nos queda más remedio que admitir que el retrato representa al mismo Eisenhower, no a alguien parecido a él. La identidad en el recuerdo y la imaginación es más complicada, pero, de nuevo, es bastante tangible. Al menos contamos con la imagen mental, aunque sea oscura. Asimismo, sabemos dónde localizar la identidad en cada uno de estos casos. La identidad del objeto percibido está en el objeto mismo; su unidad se asocia a su ser. La identidad del retrato y de la cosa retratada está en la propia imagen. La identidad del evento rememorado o imaginado, así como la identidad de mi yo recordado o imaginado y mi yo recordando o imaginando, de algún modo están todos «en mí».

Pero, ¿en qué consiste esta curiosa identidad de la inteligibilidad del objeto, y dónde la podemos ubicar? Obviamente, la inteligibilidad de Eisenhower se encuentra primero y principalmente en el propio Eisenhower. Él es la cosa que queremos comprender. De hecho, él mismo nació inteligible y sus padres, su comunidad, y sus propias acciones lo han hecho más inteligible. Se puede decir mucho y revelar mucho sobre él. Su mujer, sus parientes, y sus compañeros, todos lo conocían y comprendían, en grados diversos.

Pero la inteligibilidad de Eisenhower puede estar disponible incluso cuando el propio Eisenhower no lo está. Puede estar presente e identificable incluso en su ausencia. Ni siquiera tenemos que rememorarlo para conocerlo. No necesitamos retratos para ello, pero servirían de ayuda (no tenemos fotos del profeta Daniel, y no obstante lo conocemos hasta cierto grado; podemos decir algo sobre él; los artistas han realizado cuadros de él, pero en este caso la pintura proviene de la inteligibilidad que ya poseemos de él en nuestras palabras; la obra pictórica no es la fuente primaria de

intelección). La inteligibilidad de una cosa puede ser presentada e identificada incluso cuando la cosa no está presente ni identificable, ni en cuerpo ni en imagen. Los nombres y las palabras, con su sintaxis, hacen que está inteligibilidad se haga presente. De algún modo separan la inteligibilidad de la cosa. La separación ofrece flexibilidad, poder y dominio a nuestra razón, pero también esto conlleva sus peligros; es posible que nos inclinemos no solo a distinguir la inteligibilidad de la cosa, sino también a separar las dos y convertir la inteligibilidad en algo que flota al margen de las cosas. La inteligibilidad pertenece primero y principalmente a las cosas comprensibles, aunque pueda pensarse por sí sola una vez que haya pasado a ser un conocimiento.

5. La ubicación de la inteligibilidad

Supongamos que sacamos a relucir cierta inteligibilidad. Supongamos que comprendemos algo. ¿Dónde se ubica este conocimiento? ¿Está dentro de nosotros, igual que lo están nuestra memoria e imaginación, con sus identidades e identificaciones? Sí y no. El historiador británico Max Hastings sabe algo de Eisenhower. Es lo suficientemente mayor como para haber visto a Eisenhower y poder acordarse de él, pero no es necesario que su conocimiento se base en la memoria; Hastings también sabe algo de Napoleón a quien nunca ha visto y obviamente no recuerda. Pero a través de sus estudios y escritos sobre la Segunda Guerra Mundial, Max Hastings tiene un extenso y acreditado conocimiento de Eisenhower. Yo también tengo algún conocimiento de Eisenhower, pero es muchísimo menos elaborado y exacto que el de Hastings. A pesar de la diferencia en profundidad, ambos conocimientos son de Eisenhower (esta es la razón por la cual yo puedo comparar mi conocimiento con el de Hastings). La inteligibilidad materializada en Eisenhower se nos hace presente a los dos y de algún modo «en» los dos. Esa misma inteligibilidad también está presente para y «en» otras muchas manifestaciones dativas. Esta comprensión puede estar plasmada en los retratos, pero en principio el retrato no es necesario.

La inteligibilidad, que es una y la misma, de alguna manera se encuentra alrededor de las palabras que usamos. Si no usáramos palabras, con su sintaxis, la inteligibilidad de las cosas no sería

identificada y expuesta. No habría salido a la luz. La inteligibilidad es potencial, no actual, y no habría conocimiento si no hubiera palabras y personas que las usaran. El uso activo de las palabras muestra (señala) que se ha llegado a conocer algo, y permite que este conocimiento se dé «en» otros. Posibilita que la inteligibilidad se presente a otros.

Me gustaría ubicar la inteligibilidad de Eisenhower no sólo «en» Max Hastings y en mí, sino en la conversación humana. La conversación humana no es una burbuja hecha de simples palabras; incluye las cosas de las que habla, los legómenos. Desde el punto de vista filosófico, podemos decir que la conversación humana abarca noemáticamente sus correlatos objetuales: lo decible y lo dicho (así como lo indecible y lo no dicho). Incluye a Dwight Eisenhower (y también a árboles y a tortugas), en tanto hablados, realmente o potencialmente. Incluye la inteligibilidad de Dwight Eisenhower (y también la de los árboles y las tortugas). No puedo hablar filosóficamente sobre la inteligibilidad de Eisenhower «en» mí sin hablar de la misma inteligibilidad «en» Max Hastings, así como «en» ti, lector. Una mente por sí sola, efectivamente, no es mente. Una mente no puede actualizarse en tanto que mente sin el estímulo de la conversación con otros. La razón humana está esencialmente distribuida. La inteligibilidad de Dwight Eisenhower habita en «el tercer ámbito» que Frege dice que tenemos que reconocer, un ámbito que es diferente de las cosas que conocemos y de nuestras actividades psicológicas de pensar, conocer, percibir e imaginar[10]. La conversación humana dentro de la cual la inteligibilidad de Eisenhower y toda otra inteligibilidad están actualizadas y localizadas no es un sistema estructuralista formal. Sólo subsiste en las personas que son sus portadores y que participan como conversadores reales o potenciales. La inteligibilidad de Eisenhower existe en Eisenhower y en la mente de aquellos que, en principio, pueden hablar y pensar conjuntamente acerca de él y de lo que él es.

¿He ido demasiado lejos con esto? ¿Por qué no decir que cada cual tiene su propio conocimiento de Dwight Eisenhower, al igual que cada cual es dueño de los recuerdos e imaginaciones que tenga

10. G. Frege, *Thoughts*, en *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, ed. B. McGuinness, New York 1984, 363: «Un tercer ámbito debe ser reconocido».

sobre él? Pero el lenguaje no puede ser privado, aunque los recuerdos sí puedan y las fantasías directamente lo sean. Si usamos un nombre, somos conscientes de que los demás también lo pueden usar, y no es sólo porque en tanto que hablantes todos usamos el mismo nombre, sino también porque la cosa en cuestión puede ser denominada por dicho nombre. Ese nombre arropa su inteligibilidad (no sólo a él), «se superpone», según palabras de Husserl[11]. El nombre de la persona, debido a que la introduce a ella y a su inteligibilidad en la sintaxis, difiere de una simple señal, como puede ser un «nombre» afectivo usado entre enamorados. Si dos tortolitos usan la «palabra» *cuchicuchi* para referirse el uno al otro, no están designando la inteligibilidad de cada uno; no podrían usar *cuchicuchi* en una oración real. Forma parte del besuqueo y las caricias, no del nombre. Otras personas no utilizarían ese sonido para nombrar a las personas en cuestión. Los nombres encierran el objeto en la sintaxis y lo someten al rigor de la lógica y del control de la experiencia. Publicitan la cosa nombrada. Hemos de ser capaces de verificar y confirmar lo que decimos, pero no estamos tan constreñidos como cuando usamos un sonido como *cuchicuchi*. Un sonido así introduce a sus usuarios en la esfera de la privacidad, no en la de la razón pública.

Debido a que un nombre funciona en la conversación humana en el momento en el que lo uso, soy consciente de que mi entendimiento puede ser superior o inferior al de otros. Usar el nombre de algo para designarlo no presenta la completa y adecuada inteligibilidad de la cosa. Designa la inteligibilidad pero aún no la ha desenvuelto. Presenta la inteligibilidad para ser desplegada por medio de la predicación. En un sentido, sí presenta la inteligibilidad completamente, pero solo como potencial, no como realizada. Supongamos que Oliver no sabe mucho de historia y escucha el nombre Dwight Eisenhower en una conversación; quizás diga: «Ah sí, el general de la guerra». Identifica a Eisenhower, y se ve inmerso en la pregunta sobre la inteligibilidad de Eisenhower, aunque no sabe prácticamente nada más sobre él. Ha entrado a formar parte del juego sintáctico en el que algo ha sido traído a la mente, algo que puede ser expandido. Oliver se ha introducido en la completa inteligibilidad de Eisenhower, y si Max Hastings apareciera en escena y empezara a hablar sobre Eis-

11. E. Husserl, *Logical Investigations*, investigación VI, §6, p. 202, y §12, p. 213.

enhower, él y Oliver hablarían de la misma cosa y desplegarían su inteligibilidad. En virtud del nombre, esa inteligibilidad particular, esa y ninguna otra, ha sido presentada a ambos hablantes desde el principio. Así es como funcionan los nombres; cumplen su función paradigmáticamente en público, no en soledad.

Es fácil ver por qué pensadores como Alfarabi, Avicena, Averroes y los averroístas concluyen que para todos los seres humanos hay un «intelecto activo» aparte[12]. Las identidades que logramos con el lenguaje parece que nos trascienden como individuos, y así es normal que sospechemos que hay algo más allá de nosotros que actúa en nosotros cuando logramos la inteligibilidad de las cosas. Estos pensadores creían que cada uno tenemos nuestras propias imaginaciones y que proporcionamos los fantasmas para la mente cósmica, pero que es dicho intelecto separado de nosotros el que piensa en nosotros, y no nosotros solos. Existen analogías de esta doctrina en autores recientes, quienes han localizado el pensamiento humano en el estructuralismo del lenguaje o en la intertextualidad. La respuesta que yo ofrecería para esta cuestión es que el pensamiento no ocurre en estructuras o en textos, sino en su uso, y para que el uso pueda suceder ha de haber un usuario del lenguaje o un dativo de manifestación, un agente de la verdad. Sin embargo, es verdad que a menudo nos dejamos llevar por lo que todo el mundo dice, por los formulismos de la lengua a la que pertenecemos, y las opiniones y apariencias que flotan a su alrededor; a menudo decimos lo que «se» dice; pero bajo estas condiciones solo hablamos vaga e inauténticamente. No obstante, siempre somos capaces, en principio aunque no de hecho, de convertir nuestro discurso impreciso en auténticamente distintivo, y de hacernos responsables de lo que decimos.

12. Cf. H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York 1992. El problema general es: ¿cómo pueden el ser humano y la mente humana, que son «generados-destructibles», llegar a identificarse con formas y poderes que son incorpóreos y eternos? Cf. p. 331. Averroes difería de Alfarabi y Avicena; en su último trabajo defendió que incluso el intelecto pasivo o material, y no sólo el activo, trasciende al ser humano. El motivo más importante para el desarrollo de esta doctrina en estos pensadores surgió a raíz de la lectura de los textos de Aristóteles, pero también han tenido que estar influenciados por sus propias reflexiones sobre el conocimiento humano. Este asunto es análogo al problema moderno de cómo la cognición humana que está sometida a leyes psicológicas puede entrar en el dominio de la lógica. Es el problema del psicologismo, pero proyectado por estos pensadores a escala cósmica.

Cada cual tiene su propio conocimiento, o al menos somos capaces de tenerlo; pero se trata de un conocimiento que curiosamente es público y exige su propia descripción filosófica, la cual podemos conseguir al explorar el tipo de identidades que el lenguaje saca a relucir. Cada uno de nosotros tiene su propia racionalidad, pero no está segregada de la de los demás, con quienes podemos dialogar. Si individualmente hemos tenido éxito al inteligir, toda la raza humana lo ha logrado igualmente. Las cosas aparecen expuestas para todos nosotros en común, pero a cada uno en mayor o menor grado.

6. Nombres propios y comunes

Hemos usado el nombre de Dwight Eisenhower para poder entender la intencionalidad y la presencia propias de la inteligibilidad. *Dwight Eisenhower* es un nombre propio, pero al usarlo también connotamos rasgos que pueden pertenecer a otras entidades, así como a la persona que el nombre designa. Cuando hablamos de Eisenhower, podemos hablar de él como general, por ejemplo, y la palabra *general* es un nombre común. Designa una inteligibilidad, pero una que puede pertenecer a otros individuos además de Eisenhower, como Erwin Rommel, Georgi Zhukov o Vassili Danilovitch Sokolovski. Un nombre común expresa una inteligibilidad que es universal; puede aplicarse a un número ilimitado de casos.

La razón por la que esta inteligibilidad puede ser universal es porque abarca explícitamente solo la esencia y las propiedades de la cosa que nombra. Suprime los accidentes particulares. Su «contenido» contiene solamente lo esencial y deja los accidentes indeterminados. La inteligibilidad de un general, por ejemplo, implica que el general tiene relación con un ejército; esta es una de las propiedades de ser general; pero el ejército podría ser americano o ruso, del siglo XIX o XX, grande o pequeño, victorioso o derrotado. Todas estas características son accidentales, aunque cada general tenga las propiedades de pertenecer a una comunidad, estar ubicado en un periodo de la historia y estar vinculado a un ejército de cierto tamaño. Un nombre propio designa una inteligibilidad que incluye estos accidentes, pero la inteligibilidad designada por un nombre común no[13].

13. Espero que este modo de hablar acerca de los «conceptos» pueda ayudar a aclarar el hecho de que son universales. Al modo clásico, se nos dice que los conceptos

Al final del capítulo 8 mencionamos que cualquier nombre puede fluctuar entre ser usado como nombre propio o como nombre común. Podemos hablar sobre «el general» y referirnos a Eisenhower o el general como en «el general merece el respecto de sus hombres»[14]. En el segundo caso, el término se usa para designar implícitamente la inteligibilidad de ser un general. Esta oscilación en el uso no es una cuestión de práctica lingüística. Refleja lo que está designado por el uso de la palabra. Si designamos individuos, siempre son designados como siendo individuos de alguna clase. Incluso un nombre propio connota una clase; *Dwight Eisenhower* es típicamente el nombre de un hombre, y *Rex* es el típico nombre de perro. Asimismo, incluso el nombre propio Eisenhower puede ser un nombre común si lo generalizamos, como en la frase «él es un verdadero Eisenhower». Si designamos individuos directamente, connotamos su inteligibilidad, y si designamos directamente la inteligibilidad, connotamos el individuo que la encarna. No hay individuo sin inteligibilidad, y no hay inteligibilidad sin al menos la posibilidad de un ejemplo o materialización. Cualquier uso de los nombres tiene estas dos dimensiones como referencia. Los nombres inherentemente se prestan a un uso dual, y lo pueden hacer porque capturan la inteligibilidad de las cosas[15].

La inteligibilidad de una cosa no solo funciona con respecto a nuestra cognición. La inteligibilidad de una cosa pertenece a dicha cosa y la hace lo que es. Nuestra referencia a la cosa connota un sentido, es decir, un significado o una inteligibilidad que determina

son entidades particulares accidentales que existen en la mente o el alma del cognoscente; pero aunque particulares en tanto que entidades, son universales en contenido. Parece que tienen propiedades contradictorias. Al hablar de la inteligibilidad espero escapar de esta paradoja.

14. Otras formas verbales pueden ser usadas de la misma manera dual. Podemos decir: «Un general...» y referirnos a que hay un general que hizo esto o lo otro, o que los generales como tal deben hacer esto o lo otro («un general ha de ser decisivo»). Las formas plurales tienen el mismo rango de significado: «Los generales murieron en batalla» y «los generales buscan las debilidades en el flanco enemigo».

15. Kurt Pritzl afirma que en la descripción que Aristóteles hace de la verdad, la recepción inicial, ante-predicativa de la forma en la mente nos pone en contacto con una inteligibilidad que ni es universal ni individual. Subrayó este punto en una conferencia titulada «Aristotle's Door» [La Puerta de Aristóteles], impartida en la Catholic University of America el 6 de septiembre de 2002. La conferencia aparecerá en una recopilación de ensayos editado por Pritzl que será publicado por Catholic University of America Press. Mi análisis en esta sección estaría de acuerdo con que la inteligibilidad que tomamos puede ser empleada de ambas maneras.

esa cosa y la hace capaz de ser «una» de su clase. Nuestro lenguaje y el conocimiento que expresa no solo muestra lo que tenemos en nuestras mentes; muestra lo que la cosa es, su entidad. Una cosa se nombra como una y como ejemplo de una clase porque *es* una y un ejemplo de su clase, y su inteligibilidad hace que lo sea.

7. ¿Están los conceptos en la cabeza?

Entonces, ¿qué podemos decir sobre las representaciones mentales? Hay una inteligibilidad en Eisenhower. ¿Hay otra inteligibilidad en nuestras mentes que sea una especie de copia o se asemeje a la que está en Eisenhower? ¿O está en la misma inteligibilidad? ¿Acaso está de algún modo en dos o más lugares, en Eisenhower por un lado y en Max Hastings, Oliver y en mí por otro? ¿Acaso tenemos cada uno de nosotros una inteligibilidad diferente, una representación mental diferente?

Decimos palabras; ¿qué expresan nuestras palabras? ¿Deberíamos decir que expresan conceptos o significados que están en nuestras mentes? Prefiero no explicarlo así. Este modo de decirlo hace que los conceptos y los significados sean demasiado parecidos a las imágenes mentales, y quedamos atrapados en la «vía de las ideas» del empirismo británico. Preferiría decir, con Husserl, que las palabras que hablamos expresan las cosas de las que hablamos[16]. Si digo que Eisenhower fue un coordinador excelente de la alianza anglo-americana, estoy expresando a Eisenhower y no un concepto que tengo de Eisenhower. Si digo que los leopardos son una amenaza para el poblado, estoy expresando a los leopardos y no un concepto mío.

Traemos a colación la convención tipográfica que venimos utilizando[17]. Escribimos un término en cursiva (*leopardo*) para designar la palabra, el término en simple entrecomillado ('leopardo') para designar el concepto o el significado, y el término sin modificación alguna (leopardo) para designar la cosa. Para repetir nuestro ejemplo anterior: «Simón usó la palabra *leopardo* para avisar a

16. Como ya se mencionó anteriormente en el capítulo 6, Husserl dice que las palabras expresan el contenido de actos de cumplimiento o percepción. Cf. E. Husserl, *Logical Investigations* I, §14, pp. 199-200.
17. Cf. el capítulo 4 de este libro.

todo el mundo que el leopardo estaba en la zona, y el concepto que tienen del animal, su 'leopardo', les llevó a tomar las precauciones correspondientes». Formulemos esto en relación con nuestro más reciente ejemplo: «*Dwight Eisenhower* es usado para nombrar a Dwight Eisenhower, y el 'Eisenhower' de Max Hastings es muy elaborado y detallado, especialmente si lo comparamos con mi propio 'Eisenhower'».

Quiero decir que *leopardo* expresa a los leopardos y *Eisenhower* expresa a Eisenhower. Pero, ¿qué pasa con 'leopardo' y 'Eisenhower'? ¿Dónde encajan? ¿Es que realmente los necesitamos? ¿En qué difieren del leopardo y Eisenhower? El problema deriva en un problema de identidad. ¿Cómo se relacionan los conceptos o los significados con lo que las cosas son? ¿Estamos tratando con conceptos y significados que están «en la cabeza» y con cosas en su «lo-que-son» o «clases» y propiedades que están ahí fuera, «fuera de la cabeza»?

En lugar de hablar de conceptos y significados, prefiero hablar de la inteligibilidad de las cosas. Este modo de discurrir nos permite ver más claramente que no estamos tratando con dos entidades separadas. Lo que nos traemos entre manos es un asunto sutil y desconcertante sobre la manifestación de las cosas y las identidades que ocurren en ellas, y no con un problema de cómo relacionamos una cosa con la otra. Nos ocupamos asimismo de un asunto que solo emerge cuando las palabras, con su sintaxis, entran en juego; no tenemos visiones sin sintaxis. Si no tuviéramos nombres en acción, rebajaríamos este problema al nivel más simple de la imaginación y el recuerdo, con sus formas de identificación menos confusas. Pero, está claro, si no tuviéramos palabras tampoco tendríamos un problema de conocimiento, y todo este asunto no habría surgido.

La identidad que se da en los retratos parece mucho más fácil de manejar porque podemos adherir la identidad al retrato, a su palpable presencia gráfica. ¿Acaso hay algo parecido a lo que podamos adherir la inteligibilidad cuando la conocemos con nuestras mentes? ¿Hay una materialización «gráfica» análoga? Tenemos la imagen mental, el fantasma [*phantasma*], pero sin duda lo mejor es el nombre de la cosa. El nombre puede servir de vehículo que conduce la inteligibilidad de la cosa. Incluso una imagen mental no es lo suficientemente específica como para ofrecer la inteligibilidad de la

cosa hasta que la palabra no entra en juego. Puede que la palabra sea fugaz, metafórica, hablada internamente, o apenas pronunciada –tal vez sólo sea el aroma de una palabra–, pero aun así captura la inteligibilidad de la cosa. John Aubrey, en su obra sobre la vida de Thomas Hobbes, escribe: «Paseaba mucho y se dedicaba a contemplar, y en la cabeza de su bastón guardaba tinta y pluma, siempre llevaba consigo un cuaderno en el bolsillo, y tan pronto como le visitaba una noción, la anotaba en su cuaderno, no fuera que se le olvidara»[18]. Pero no se trataba de una simple noción que le llegó a la mente; también hubo una palabra que cristalizó la noción, y lo que Hobbes anotó en el papel fue la palabra, que llevaba consigo la noción. Una palabra es incluso mucho más adecuada que un retrato como portador de la inteligibilidad pura de una cosa precisamente por la falta de semejanza entre la palabra y la cosa: no hay accidentes que vengan en el vehículo para distraernos de lo que la cosa es simplemente en sí misma. El nombre contiene justamente lo que es que la cosa sea, nada más, mientras que el retrato contiene muchos accidentes como mero gráfico, no como representación. La palabra es más transparente. Por esta razón, su sintaxis compositiva es más explícita que la contenida en un retrato, y lo que decimos sobre la cosa es identificable de modo más discreto, aunque menos sugerente. La palabra es también más manejable. Podemos atraparla en combinaciones gramáticas mientras conversamos con otras personas para realzar plenamente la inteligibilidad de la cosa.

Solo hay una inteligibilidad de Eisenhower, y existe primariamente en él. Si Max Hastings y yo adquirimos esa inteligibilidad cuando usamos el nombre *Eisenhower*, esa inteligibilidad se nos hace presente a ambos, pero sigue siendo una y la misma. No puede haber muchas inteligibilidades de una clase dada, ni para Eisenhower ni para los leopardos. Una inteligibilidad no puede ser duplicada, triplicada o multiplicada de ningún modo, ni siquiera incluso bajo el modo en el que Eisenhower puede multiplicarse en los muchos retratos realizados de él; en cada una de estas imágenes, hay otro objeto material que porta la misma y única presencia, y la multiplicación de portadores introduce un tipo de distribución que no se da

18. J. Aubrey, *Aubrey's Brief Lives*, ed. O. Lawson Dick, Ann Arbor 1957, 151. También cf. p. 9, en la que Aubrey describe a Hobbes, como secretario, tomando nota de las «nociones» que «visitaron» la mente de Francis Bacon.

en el caso de la inteligibilidad. La inteligibilidad es intensamente una, es más resistente a cualquier tipo de multiplicación. 'Inteligibilidad' no es compatible con 'muchas'. En este sentido, la inteligibilidad es como una pieza musical. Cada interpretación de las Variaciones Goldberg es una presentación de la misma «cosa».

Cuando Hastings, Oliver y yo hablamos de Eisenhower, hay una sola inteligibilidad en nosotros tres, pero si cada uno tuviéramos un retrato de él, habría tres presencias diferentes debido a los tres diferentes portadores materiales. Los nombres no multiplican las presencias como lo hacen los retratos. Asimismo, nuestros recuerdos personales y nuestras propias imaginaciones multiplican las presencias de Eisenhower de un modo que nuestro inteligir y nombrar no lo hacen. Debido a que nuestra ascensión al nivel del lenguaje, la sintaxis y el nombrar nos permite presentar una inteligibilidad, también nos permite entrar en un tipo de identificación que no está disponible de otro modo. Hay una identidad alcanzable por el intelecto que no es alcanzable por la imagen, tanto si es real o mental. La identidad de una inteligibilidad es lo que posibilita que muchas personas establezcan un referente común con sus palabras y que hablen de dicho referente en presencia o ausencia. Cuando hablamos filosóficamente sobre el conocimiento y el habla, es mejor hablar de la inteligibilidad que hablar de la forma o el *eidos* de las cosas, porque los términos forma y *eidos* casi inevitablemente nos conducen a introducir copias mentales yo cosas similares, mientras que el término *inteligibilidad* no lo hace.

La inteligibilidad que existe en Eisenhower es la fuente de la cual fluyen las propiedades. Su inteligibilidad es su esencia o definición, y sus propiedades, tal que su participación en victorias o derrotas, derivan de ella. Cuando la inteligibilidad de Eisenhower habita en Max Hastings, Oliver y yo, también funciona como fuente de propiedades, ahora en tanto que formuladas en la conversación y quizás en nuestra conducta hacia Eisenhower. El grado en el que la inteligibilidad existe en cada uno de nosotros quedará reflejado en la riqueza de las propiedades y accidentes que somos capaces de recopilar; Max Hastings puede decir mucho más sobre Eisenhower que Oliver y yo, y por tanto podemos ver que la inteligibilidad de Eisenhower existe más plenamente en él que en nosotros. Puede expresar a Eisenhower mejor de lo que nosotros podemos: no su

concepto de Eisenhower, sino al hombre y al general; no expresa «Eisenhower», sino Eisenhower cuando dice *Eisenhower* y continúa hablando sobre él. Si Hastings sólo expresara «Eisenhower», su discurso no sería público y no podríamos hablar entre nosotros.

La razón por la que una inteligencia permite una identificación más intensa que la de los retratos y las imágenes mentales es que las últimas derivan de la inteligibilidad materializada, mientras que la inteligencia simplemente deriva de la cosa con su inteligibilidad. Podemos tener retratos de Eisenhower porque su inteligibilidad reside en él en tanto que individuo, entidad corporal, y los retratos representan la dimensión corpórea. Un nombre, por contraste, destaca y fija la atención en la inteligibilidad de la cosa (la cosa no sería lo que es sin ella), pero podemos hablar y desplegar la inteligibilidad incluso cuando la cosa no está ahí. Los retratos y las imágenes mentales, por el contrario, hacen la cosa presente pictóricamente, incluso cuando nos conducen a «ver» la inteligibilidad que contienen, inteligibilidad nombrada por nuestras palabras.

Si queremos aclarar filosóficamente lo que el pensamiento es, todo lo que podemos hacer es hablar del tipo de identidad que se nos presenta en el conocimiento y distinguirlo de los tipos de identidad que se dan en los retratos, imágenes mentales, y la percepción directa de las cosas. Filosóficamente, podemos decir: «Esto es lo que sucede al conocer y nombrar: se logra este tipo de identidad». Lo que sobre todo queremos *evitar* decir es que al conocer contamos con una copia o algo similar a la inteligibilidad de la cosa. Incluso la palabra *similar* se antoja problemática y fuera de lugar. Es mejor no decir que en el conocimiento adquirimos algo semejante a la cosa conocida o a su inteligibilidad. Es aceptable decir que asimilamos la inteligibilidad, pero no que adquirimos algo semejante a ella. Decir lo último confunde el fenómeno de conocer y nombrar con el de imaginar, y provoca resultados desastrosos.

11
¿QUÉ ES UN CONCEPTO Y CÓMO LO ENFOCAMOS?

Hemos estado distinguiendo entre *leopardos*, «leopardos» y leopardos, y entre *Eisenhower*, «Eisenhower» y Eisenhower; es decir, entre la palabra, el concepto y la cosa. Es necesario que hagamos una aclaración más en cuanto al concepto. Ahora analizaremos como «leopardo» y «Eisenhower» llegan a formar parte de nuestro vocabulario filosófico en tanto que conceptos significativos que difieren de las cosas y los nombres.

1. El concepto es una inteligibilidad que se le presenta a alguien

Hemos discutido la interacción entre el nombre y la cosa, entre *leopardo* y leopardo. El nombre no solo apunta a la cosa, sino también a su inteligibilidad. El nombre no solo trae la cosa a la mente; el nombre no es una mera señal; el nombre, cual llave, desatranca la cosa para poder capturar su inteligibilidad e introducir la cosa y su comprensibilidad en la sintaxis. El nombre presenta la cosa en su inteligibilidad.

La inteligibilidad se le revela al usuario del nombre y al dativo del nombre, al hablante y al oyente (el receptor potencial, que también puede usar la palabra). Normalmente, el oyente está simplemente guiado por las palabras del hablante para que preste atención a la cosa en su inteligibilidad. Por cierto, es mejor decir «la cosa *en* su inteligibilidad» que «la cosa *y* su inteligibilidad», porque lo último sugiere que la inteligibilidad y la cosa son dos «entidades» diferentes, mientras que lo primero deja claro que la cosa subsiste solamente por ser inteligible. No sería lo *que* es sin ella, y no *sería*

sin ella. No sería ni *una* entidad ni *entidad*. La inteligibilidad hace que la cosa sea lo que es.

El oyente, bajo la dirección del hablante, reflexiona sobre la cosa. Pero a veces el oyente puede cambiar su enfoque. En lugar de estar simplemente cautivado por la entidad a la que se refiere el hablante, puede hacer ajustes en su atención. Puede cambiar de enfoque. Puede empezar a fijarse en el objeto y su inteligibilidad *según se le presenta al hablante y es presentado por el hablante*, y los puede asimilar como tal. La habilidad para llevar a cabo este despliegue intelectual es esencial para la racionalidad humana, y se recoge en lo que llamamos concepto. Un concepto o un significado es una inteligibilidad, pero en cuanto ha sido poseída por alguien, en cuanto está presente para y en alguien, en cuanto es expresada por alguien. No solo es asimilada por el oyente; es recibida en cuanto presentada por el hablante.

Supongamos que hay una conversación en la que estamos Max Hastings, Oliver y yo. Hastings habla sobre Eisenhower. Oliver y yo simplemente seguimos escuchando lo que dice, fascinados con las historias que cuenta. Bajo su criterio y obedeciendo sus señales gramaticales articulamos a Eisenhower. Enfocamos la entidad de la que habla Hastings de acuerdo con sus palabras, y tenemos la inteligibilidad de dicha entidad desvelada para nosotros, aunque Eisenhower no esté corpóreamente presente mientras habla Hastings[1]. Pero en algún momento, Oliver interrumpe esta obediente atención y reflexiona: «¡Es increíble lo que sabe este hombre de Eisenhower! Posee el conocimiento de Eisenhower más riguroso que nadie podría imaginar. ¡Qué concepción más espléndida de Eisenhower!». Oliver también podría haber dicho: «¡Vaya con el 'Eisenhower' de Hastings!».

Oliver ha suspendido levemente el interés prestado a Hastings y ha reflexionado sobre... ¿sobre qué? Sobre el conocimiento que Hastings tiene de Eisenhower. En efecto, pero para ser más precisos, sobre la presencia de Eisenhower en Hastings. Y con mayor precisión todavía, sobre la presencia de la inteligibilidad de Eisenhower *para* Hastings y *en* Hastings. Oliver ha dejado de pensar

1. El tema del que hablan los conversadores puede muy bien hacerse presente en un retrato. Por ello los libros de historia y las biografías se enriquecen con fotografías o ilustraciones.

simplemente en Eisenhower y ha empezado a pensar sobre el modo en el que Eisenhower se le presenta a Hastings. Ha dejado de pensar solamente en Eisenhower y su inteligibilidad, y ha empezado a pensar en el concepto de Eisenhower, en la forma en que Eisenhower ha sido concebido (cognitivamente, por supuesto) por este elocuente orador.

Cuando Oliver expresa su asombro ante lo elaborada que es la concepción que Hastings tiene de Eisenhower, no se desvía de Eisenhower para hablar de algo que está en la cabeza o la mente de Hastings. No empieza a hablar sobre una entidad en Hastings, un tipo de embrión mental que se parece a Eisenhower. Oliver continúa hablando de Eisenhower, pero en este caso en tanto se le presenta a Hastings y es conocido por Hastings. Si insistimos en decir que Oliver está hablando de una idea en la mente de Hastings, debemos ser siempre conscientes de que el uso de la preposición *en* es muy metafórica y no connota ni ubicación espacial ni diferencia espacial. El Eisenhower en la mente de Hastings es el Eisenhower real en su inteligibilidad, no su retrato o copia. Recordemos también que el significado original del término *idea* está muy relacionado con el término *aspecto*, y si fuéramos a decir que el concepto que Hastings tiene de Eisenhower es el aspecto de Eisenhower en su mente, nos situaríamos más cerca de la meta y disminuiría la tendencia a postular una copia de Eisenhower en él. El aspecto no es un parecido ni una copia. El concepto que Hastings tiene de Eisenhower no es algo en la mente de Hastings que tiene el aspecto parecido a Eisenhower; es más bien el aspecto inteligible de Eisenhower en la mente de Hastings.

Mientras yo he seguido escuchando ingenuamente lo que dice Hastings, Oliver ha ejecutado una maniobra maravillosamente sofisticada. Ha cambiado y ampliado su intencionalidad. Ha expandido su pensamiento. Continúa dejándose guiar por Hastings; continúa articulando a Eisenhower; pero también añade un momento de reflexión en el que piensa en la forma en que Hastings articula a Eisenhower. Ahora pone su atención en algo que pertenece al dominio del significado, del sentido, de los conceptos y las proposiciones. El dominio del significado, los conceptos y las proposiciones surge en correlación con dicha reflexión. Oliver no substrae nada para poder alcanzar el concepto de Eisenhower; no substrae

la existencia real para alcanzar la idea; al contrario, añade una dimensión al adoptar una postura reflexiva.

Así que ahora Oliver no solo piensa en Eisenhower; piensa en Eisenhower en tanto se le presenta a Hastings. *Ése* es el concepto de Eisenhower. Ése es 'Eisenhower'. El concepto de Eisenhower es la inteligibilidad de Eisenhower recibida (por Oliver) según se le presenta a Max Hastings, o, de manera más generalizada, la inteligibilidad de Eisenhower según se le presenta a cualquiera que está al tanto de lo que hoy en día se sabe de Eisenhower. Para redondearlo más, es la inteligibilidad de Eisenhower como podría, en principio, hacerse completamente presente a alguien. Aplicando esto a nuestro otro ejemplo: 'leopardo' (el concepto o significado) es la inteligibilidad de los leopardos, aquello que hace que sean lo que son, pero es la inteligibilidad siendo explícitamente recibida como estando «poseída» por alguien o como estando presente en alguien. Es esa inteligibilidad en tanto que asimilada por una persona o por cualquiera en general.

Tome nota de lo importante que la inteligibilidad es aquí, y de cómo está relacionada con el nombre. Si solo se tratara de traer a Eisenhower a la mente, bastarían un sonido, olor u objeto cualquiera, asociados con él. Estas señales nos evocarían a Eisenhower, en imagen o recuerdo, pero no presentarían su inteligibilidad, ni tampoco provocarían una ulterior predicación, articulación o manifestación de Eisenhower. No convocarían su inteligibilidad. Solo porque los seres humanos, por medio del uso de los nombres, pueden traer la inteligibilidad a la mente pueden también prestan atención a dicha inteligibilidad en tanto que presente en alguien, es decir, en tanto que concebida.

He cogido y adaptado de Husserl este análisis del estado de los conceptos, desarrollado en su *Lógica formal y transcendental*, una obra publicada en 1929, justo después de que el autor se retirara de la docencia[2].

2. E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, The Hague 1969. El contraste entre poner la atención en las cosas y enfocarla reflexivamente en la esfera del juicio (o la esfera del sentido) está desarrollada en el capítulo 4 de la primera parte. En §§ 37-41, Husserl pregunta repetidamente si hay una diferencia entre poner el foco de atención sobre los juicios o sobre el estado del asunto. El título de §42 es «Soluciones a este problema», y en él, Husserl muestra que la mayor parte de los juicios naturales

La interpretación del dominio de los conceptos o significados está claramente presente en dicho libro, pero extrañamente, hasta donde alcanza mi conocimiento, Husserl no trata explícitamente esta cuestión en ninguna otra de sus obras. Puede que ni él mismo intuyera su importancia. Mi interpretación difiere de la de Husserl en que él lo desarrolla con respecto a una mente individual que cambia su foco de atención sobre las cosas (en el dominio ontológico) para pasar a enfocar sobre la cosa en tanto que presentada (en el dominio del sentido), mientras que yo lo desarrollo con respecto a dos o más mentes. Husserl trabaja con el ego individual, mientras que yo cuento con Max Hastings, con Oliver y conmigo. Husserl añade la dimensión intersubjetiva más adelante, pero yo prefiero tenerla ya introducida desde el comienzo.

El dominio que se abre con esta reflexión no se limita a conceptos o inteligibilidades individuales, sino que abarca toda la proposición. En este segundo caso, la correlación se da entre la situación (el objeto y sus características) y una proposición o juicio, que es una situación en tanto que propuesta o en tanto que presentada por y para un hablante. El dominio del sentido es también el dominio de las proposiciones. Es lo que Husserl llama el ámbito de lo apofántico, que se alcanza mediante lo que me gustaría denominar reflexión proposicional. Un concepto o un sentido encuentran su lugar aquí porque concepto y sentido están destinados a ser ingredientes en las proposiciones, es decir, están hechos para ser introducidos en la sintaxis.

están dirigidos hacia objetos. En §43 muestra que podemos formalizar dichos objetos y edificar una ontología formal, que sigue estando dirigida a objetos. Finalmente, §44 toma el giro crucial que explica cómo el dominio del juicio o el dominio de lo apofántico, el dominio del sentido y de los conceptos, se diferencia del dominio ontológico. Un estado del asunto en el dominio ontológico es tomado «en tanto que propuesto» por un hablante, y con este movimiento reflexivo, todo el dominio apofántico queda diferenciado del ontológico. Una de las subsecciones se titula «Aclaración fenomenológica de este cambio de enfoque». Esta conclusión se confirma en §45, y en §46 Husserl discute los dos conceptos de verdad, la verdad de lo correcto y la verdad de la revelación. Luego, en el capítulo 5, §§47-51, amplia el dominio apofántico para incluir todo tipo de «sentido», incluso el que no es predicativo. He ofrecido una exégesis más detallada de estas secciones en R. Sokolowski, *Formal and Transcendental Logic*, en Id., *Husserlian Meditations: How Words Present Things*, Evanston, IL 1974, 271-289. En lo que respecta a cómo difiere la reflexión proposicional de la reflexión filosófica, cf. R. Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, New York 2000, 187-199.

2. El enfoque sobre conceptos y proposiciones y el asunto de la verdad

La constitución del dominio de los conceptos, la distinción entre 'leopardos' y leopardos, y entre 'Eisenhower' y Eisenhower, es la apertura de una nueva dimensión en las manifestaciones, y no la fabricación de una nueva entidad. Las cosas estaban ya manifestándose porque estaban siendo articuladas por medio de intenciones sintácticas; estaban siendo conceptualizadas en nuestra conversación y en la conversación de la humanidad, pero ahora pueden ser tomadas en tanto que se nos aparecen. Nada de esto podría suceder a no ser que la conciencia humana no se hubiera vuelto sintáctica. El poder de la sintaxis que marca la diferencia entre el habla humana y el protolenguaje también posibilita que las personas reflexionen sobre lo que está sintácticamente articulado en el mundo y que lo vean en tanto que presentado para o propuesto por el hablante.

Esta reflexión también posibilita que los seres humanos pregunten por la verdad de lo que dice el hablante. No somos esclavos de nuestros intelocutores. Es posible que nos dejemos guiar ingenuamente, pero en principio siempre podemos detenernos y preguntar: «Un momento, ¿qué es lo que me está diciendo? ¿Es esto verdadero?». Oliver puede preguntar: «¿Está Hastings en lo correcto cuando dice que Eisenhower gestionó acertadamente la alianza anglo-americana?». Cuando Oliver hace esto, da un giro en zig-zag, como dice Husserl (*ein Urteilen sozusagen im Zickzack*), pasando de enfocar su atención sobre el juicio a enfocarla sobre las cosas, y a través de este movimiento puede ver si el juicio y el estado del asunto pueden mezclarse el uno con el otro[3]. Esta oscilación constituye el origen del tipo de verdad que llamamos correspondencia. Es un vaivén entre dos actitudes y dos modos de acercarse a la situación, y no entre dos cosas.

Utilizaré el término «reflexión proposicional o conceptual» para nombrar el tipo de enfoque que distingue el dominio proposicional, el dominio del sentido, del dominio ontológico. Esta reflexión tiene lugar dentro de la actitud natural. Suscita el asunto de la verdad de lo que el hablante dice.

3. E. Husserl, *Formal and Transcendental Logic*, §44, p. 125.

3. La perspectiva filosófica

Ha de hacerse una distinción final para poder acotar la reflexión que está enfocada en los conceptos y las proposiciones. Hemos descrito una conversación entre Hastings, Oliver y yo. En dicha conversación tiene lugar un tipo de reflexión centrada en los conceptos y las proposiciones. Esta reflexión nos permite distinguir entre *leopardos*, 'leopardos' y leopardos, y considerar una situación simplemente en tanto que propuesta por alguien. Esta reflexión nos permite examinar la verdad de lo que otros dicen.

Pero, querido lector, usted y yo no formamos parte de la conversación que hemos mencionado. Hablamos desde otra perspectiva, la filosófica. Estamos involucrados en otro tipo de reflexión, que guarda un tipo de distancia especial. La reflexión filosófica es diferente a la reflexión proposicional o conceptual. Hastings, Oliver y yo, en nuestra conversación dentro de la actitud natural, podemos reconocer y hacer uso de la inteligibilidad de Eisenhower, pero los tres lo hacemos con cierta ingenuidad. Por contraste, usted y yo, podemos describir la misma inteligibilidad desde otro ángulo, y podemos mostrar cómo la inteligibilidad es el ingrediente central en la conversación sostenida entre nuestros tres hablantes y oyentes. Podemos mostrar cómo la inteligibilidad de las cosas está relacionada con los nombres y con la sintaxis del pensamiento. Somos nosotros los que decimos que la inteligibilidad de una cosa es identificada, capturada y portada por el nombre de la cosa. Estas cosas se mantienen operativas pero ocultas para las personas que se encuentran en la actitud natural y en su discurso. Ellos hablan en lenguas naturales, mientras que usted y yo hablamos en transcendentalés[4].

4. Para el término *transcendentalés*, como nombre que usamos para referirnos al lenguaje hablado dentro de la actitud transcendental, cf. T. Prufer, *Quotations and Writing, Egos and Tokenings, Variables and Gaps*, en Id., *Recapitulations: Essays in Philosophy*, Washington, D.C. 1993, 61-26. Prufer contrasta el verbo usar con mencionar para plantear el problema de cómo alguien en actitud transcendental puede hablar con alguien en actitud natural: «Si el hablante sólo puede mencionar discursos en el lenguaje del oyente, ¿cómo es posible que enseñe a los usuarios de dicho lenguaje a usar el suyo propio (transcendentalés)?» (p. 61). El paso del lenguaje natural al transcendentalés es diferente sin duda al paso que se da de un lenguaje natural a uno artificial, como por ejemplo los lenguajes computacionales o matemáticos. Tanto los lenguajes naturales como los artificiales surgen dentro de la actitud natural. La actitud filosófica reflexiona sobre ambos y muestra cómo el lenguaje artificial se genera con el uso del lenguaje natural. El lenguaje artificial no surge por sí mismo.

Usted y yo, desde nuestra feliz y relajada posición filosófica, podemos contemplar la condición humana y la conversación que hace que dicha condición sea lo que es. Podemos ver cómo la gente se dirige a unos y a otros en la conversación y cómo actúan en tanto que agentes de la verdad, declarándose a sí mismos de vez en cuando. Implicarse en este análisis filosófico no es ni una aventura terrorífica ni alienante, sino una afortunada plenitud de la vida racional que se lleva a cabo en el discurso humano. Después de todo, yo, que ahora hablo con usted, soy el mismo hablante que participó en la conversación imaginaria con Hastings y Oliver, y también mantuve una conversación telefónica real hace una hora y con un amigo ayer, y no me dirigí en transcendentalés al fontanero que vino a arreglar las tuberías de mi casa. Mi reflexión filosófica no me impide mantener estos intercambios, pero sí me proporciona una nueva perspectiva sobre ellos, una perspectiva de la que todo ser humano tiene una vaga idea.

Cuando hablamos reflexivamente como filósofos, en transcendentalés, es cuando decimos que los conceptos están «en» las personas, o que Dwight Eisenhower o los leopardos pueden adoptar vida cognitiva «en» las mentes de aquellos que los conocen. Cuando decimos estas cosas, hablamos como filósofos, no como abogados, ni como doctores, psicólogos o biólogos. ¿A qué tipo de *en* nos estamos refiriendo? El papel de las preposiciones en transcendentalés es complicado. Cuando se utilizan en este lenguaje, las preposiciones quedan sutilmente transformadas, y es fácil perder el control sobre ellas y dejar que se deslicen hacia los significados que tienen en mundanés, el lenguaje de la actitud natural. La preposición *a* o *para* es menos desorientadora que *en*, bajo esta nueva perspectiva. Si decimos filosóficamente que el aspecto inteligible de Eisenhower o el de los leopardos está presente para aquellos que los conocen, tendemos menos a postular copias de la inteligibilidad de los cognoscentes, pero cuando decimos que la inteligibilidad está *en* ellos, el peligro de postular una copia amenaza con fuerza. El significado espacial de «en» en el lenguaje natural se impone incluso en el discurso filosófico, y entonces nos inclinamos a postular una copia «aquí dentro» en oposición a la inteligibilidad original «ahí fuera», en la cosa misma. Incluso Platón (si lo interpretamos literalmente) parece que se desvía en este asunto, postulando formas en un lugar

aparte de las cosas que participan de ellas. Si, por el contrario, ponemos sumo cuidado en la transposición de sentido que ocurre cuando hablamos en transcendentalés, podríamos decir legítimamente que la inteligibilidad de Eisenhower o la de los leopardos están, sin duda, «en» la mente, o que Eisenhower y los leopardos existen cognitivamente en aquellas personas que tienen conocimiento de ellos. Incluso podríamos decir que el concepto de Eisenhower o el concepto de leopardo está «en» las personas que conciben estas entidades. Pero debemos recordar el nuevo sentido que la palabra *en* ha adoptado bajo este lenguaje. La palabra se ha despojado de su sentido materialmente espacial, en el que un lugar se distingue de otro, y se ha trasladado a ese «espacio» común que es el dominio del pensamiento o el espacio de la razón; a este espacio se accede cuando identificamos cosas en su presencia o ausencia, y cuando retratamos cosas y las imaginamos con todo detalle. Es el extraño espacio al que accedemos cuando nos ponemos a nombrar cosas y, por consiguiente, captamos su inteligibilidad[5].

4. Las palabras como bisagra para constituir conceptos

Regresemos al tema de la reflexión proposicional o conceptual. Oliver, mientras escucha a Max Hastings, deja de enfocar su atención sobre Eisenhower para pensar en el concepto de 'Eisenhower' que tiene su interlocutor. La maniobra intelectual de Oliver, su reflexión, no podría darse sin la presencia de las palabras. Las palabras habladas cumplen la función de eje o punto de apoyo donde puede tener lugar dicha reflexión.

Normalmente, las palabras funcionan como nombres y como señales. Cuando las dice un hablante traen cosas a la mente, y su gramática señala cómo ha de ser articulada la cosa. Los nombres y la gramática también señalan que el hablante está hablando, y le indican al oyente que medite sobre lo que el hablante habla. Sin embargo, lo que sucede en el tipo de reflexión que ahora describimos es que el oyente desvía la atención desde la cosa hablada hacia

5. El extraño espacio «inteligible» que mencionamos es análogo a la extraña temporalidad de las cosas intelectuales, que anteriormente comparamos con el *aevum* (cf. capítulo 8).

las palabras y señales que están siendo pronunciadas, y comienza a pensar en la cosa hablada *en tanto que hablada* por el hablante, es decir, empieza a pensar en la cosa en tanto que está siendo expuesta por el hablante o en tanto se le presenta al hablante. Tomar la cosa y su inteligibilidad de este modo es pensar en el concepto de la cosa. El oyente escucha las palabras proferidas, en su evanescencia, como bisagras en torno a las cuales puede realizar esta maniobra.

En este giro de atención, el oyente no se desvía completamente de la cosa en cuestión. No se aleja de la cosa para ir hacia otra cosa, hacia una nueva entidad en el hablante, una entidad mental que se podría llamar el significado o concepto. Al contrario, continúa centrado en la cosa y su inteligibilidad, pero la piensa en tanto se le presenta al hablante (o a quien sea). Se enfoca una nueva dimensión, pero es una nueva dimensión que en última instancia pertenece a la cosa en su exhibición.

¿Acaso queremos decir que hay una inteligibilidad en la cosa y otra en la persona que habla y conoce? ¿O que hay una inteligibilidad en la cosa y una copia o algo parecido o similar en la persona que habla y conoce? No creo. La inteligibilidad de una cosa no es el tipo de cosa que pueda ser duplicada de estas diversas maneras. No puede haber una copia de la inteligibilidad de la cosa. Existe la inteligibilidad de la cosa, y puede hacerse presente a muchas mentes, pero siempre es una y la misma mientras está presente para y «en» ellos. Cuando conocemos una cosa, nos volvemos uno con la cosa conocida porque su inteligibilidad está «en» nosotros; nos volvemos cualificados gracias a ella, cualificados para tratar y hablar sobre ella; no tenemos algo semejante que sustituya a la cosa.

Toda esta atención con sus cambios de enfoque gira alrededor de las palabras que están siendo usadas. Debido a que las palabras están ahí para ser interpretadas de diferentes maneras se hace posible dicha reflexión. Oliver, mientras escucha a Hastings, normalmente presta atención a Eisenhower de acuerdo con lo que Hastings dice, pero también puede modificar su atención y enfocarla hacia las palabras de Hastings –sus nombres y términos gramaticales, sus señales– precisamente como señales, y cuando lo hace, piensa en Eisenhower tal y como se le presenta a Hastings. No solo sigue la señalización llevada a cabo por las palabras; él aprecia temáticamente

las palabras como señales[6]. Entonces, Oliver es capaz de atribuir cierta presentación a Hastings, y se vuelve capaz de distinguir entre sí mismo (Oliver) en tanto que agente de la verdad y Hastings en tanto que agente de la verdad, en tanto que alguien que hace uso del lenguaje para revelar algo. Así pues, puede decir algo como: «Bien, tú lo puedes creer, pero *yo* no podría estar de acuerdo con eso». Puede nombrar tanto a Hastings como a sí mismo haciendo ahora uso de un diseño de signos que permite poner algo de manifiesto: el uso de los declarativos en primera y segunda persona.

Sería útil contar con una analogía corpórea para describir lo que ocurre cuando llevamos a cabo una reflexión proposicional o conceptual, cuando pasamos de prestar atención a la cosa (bajo la dirección del discurso de alguien) a enfocar la atención en el discurso y en el hablante. En nuestra actitud normal, enfocamos la antorcha sobre la cosa, manteniendo al hablante y sus palabras al margen. En la reflexión proposicional, re-enfocamos la antorcha hacia el discurso y el hablante, pero no perdemos de vista la cosa a la que nos referimos; ahora queda relegada a un lado, en calidad de cosa que el hablante propone. Este viraje de la antorcha de nuestra atención depende de las palabras habladas, que sirven de punto de apoyo tangible –o auditivo– (la reflexión filosófica, sin embargo, desencadena otra dimensión más; desde el travesaño observamos toda la escena debajo de nosotros y reflexionamos sobre el hablante, sobre las palabras proferidas, sobre la antorcha, sobre las cosas que han llegado a ser legómenos y fenómenos y sobre los cambios de perspectiva que tienen lugar, pero esta reflexión también se hace posible porque disponemos de palabras habladas).

Los psicólogos del lenguaje que discuten el desarrollo del habla humana a menudo se preguntan en qué punto adquiere el niño una «teoría de la mente», gracias a la cual el niño es capaz de atribuir creencias y deseos a otros[7]. También dicen que los animales no tie-

6. Sobre cómo la palabra hablada nos permite enfocar la atención en los conceptos y llevar a cabo la reflexión proposicional, cf. R. Sokolowski, *Presence and Absence*, Bloomington 1978, 102.118.122.

7. Cf. una breve historia sobre el concepto de una «teoría de la mente» en la investigación psicológica en J. W. Astington, *The Child's Discovery of the Mind*, Cambridge, MA 1993, 3-6. Para explorar la teoría de «teoría-de-la-mente», cf. A. M. Leslie - T. P. German, *Knowledge and Ability, in «Theory of Mind»: One-eyed Overview of a Debate*, en M. Davies - T. Stone (eds.), *Mental Stimulation*, Cambridge, MA 1995, 123-150.

nen una «teoría de la mente» y que, por tanto, no pueden participar en el tipo de intercambios que tienen lugar en el discurso real. Creo que el término «una teoría de la mente» es inconveniente como término que constituye a los hablantes, y creo que mi descripción de cómo los hablantes reaccionan ante las palabras es un análisis más pertinente del fenómeno en cuestión. Una teoría de la mente es algo muy intelectual y definitivo. Es demasiado directo y demasiado complejo. ¿Acaso pueden los niños desarrollar algo que llamamos teoría? Lo que sucede entre hablantes es algo más elemental; las palabras son tomadas y seguidas de nuevas maneras: primero sirven como señales para la acción categorial, racional y sintáctica, y luego se convierten en el eje que nos permite ver una cosa según la concepción de alguien, y no tal y como la cosa es pura y llanamente. Hablar de la interacción es más rudimentario que formular una teoría de la mente. Es una cuestión de cambios de perspectiva que abren nuevas dimensiones.

Las palabras habladas apenas tienen sustancia, y sin embargo son inmensamente poderosas. Permiten que a su alrededor tengan lugar conversaciones a gran escala, y pueden ser tomadas de múltiples maneras. El discurso de Hastings nos revela a Eisenhower; nos señala que Hastings está pensando; nos llama a Oliver y a mí a pensar sobre Eisenhower; y nos capacita a Oliver y a mí a ver a Eisenhower según lo ha presentado (concebido), según lo conoce Hastings. El habla logra todo esto, y materializa la manifestación de las cosas, incluso para grupos multitudinarios de personas, pudiendo provocar efectos descomunales como guerras o revoluciones, y sin embargo es un ser de lo más evanescente. Un retrato de Eisenhower tiene mucha más sustancia. Perdura en el tiempo y puede ser ubicado en otro lugar. Eisenhower está materializado de forma más tangible mediante un retrato o estatua. Cuando es nombrado se materializa solamente en la vibración del aire, y sin embargo esta vaga figura permite el despliegue más profundo de su inteligibilidad. La articulación hablada de Eisenhower es más completa y exacta que la imagen retratada, y esto último solo puede suceder con la ayuda de lo primero.

La escritura modifica esta situación y le ofrece a la palabra hablada parte de la sustancialidad del retrato. Sin duda, la escritura ideográfica, que obviamente precede a la escritura alfabética, es só-

lo una ligera transformación del dibujo de una cosa. Al igual que una viñeta de cómic, sencillamente ofrece una secuencia de dibujos e instala un mínimo de sintaxis; explota el hiato entre protolenguaje y lenguaje. Una vez la escritura logra con éxito codificar el habla y no los dibujos, no obstante, separa las señales gramaticales de la persona que las transmite (de la persona que es señalada por ellas). Materializa los nombres y la gramática en un papel o en la pantalla del ordenador. Usted, como lector, puede recoger mi acción sintáctica y co-realizarla, aunque yo no esté materialmente presente ni pueda usted escuchar las vibraciones acústicas que provoco. Hablante y oyente quedan separados el uno del otro y tanto el hablar como el escuchar se vuelven mucho más privados. El lector también puede cuestionar más lo que lee; es más fácil adoptar una actitud proposicional hacia lo escrito que hacia lo hablado. Solamente debido a este cambio a la escritura y a su privacidad pudieron Descartes y Husserl haber pensado que el pensamiento humano lo realiza un yo solitario. Pero tras la escritura y su textualidad, siempre permanecerá el habla y el hablante que se declara en ella.

5. El habla humana y la finalidad de las cosas

Antes de concluir este capítulo sobre conceptos y habla, debemos introducir un asunto que no ha sido explícitamente tratado en este libro pero que cobrará importancia en los últimos capítulos. Introducimos la finalidad o *telos* de las cosas.

Los nombres no solo apuntan a las cosas, sino a la inteligibilidad de las cosas, la cual introducen para ser desplegada por medio de nuestra predicación y nuestra conducta. Ahora bien, la inteligibilidad que captamos de las cosas no es independiente de la bondad o perfección de dichas cosas. Nunca trabajamos con las cosas así tal cual son; siempre las vemos y las interpretamos en contraste con lo que *pueden* ser y lo que *deberían* ser.

La inteligibilidad que un nombre capta en una cosa no es estática. La inteligibilidad es la esencia de la cosa: es la fuente de donde fluyen las propiedades. Las propiedades de una cosa se activan en el tiempo por medio de los accidentes, por medio de lo que le «sucede». En el orden natural de las cosas, en el mundo en el que vivimos y actuamos, el mundo en el que cambian las cosas, las cosas

devienen lo que más plenamente son a medida que pasa el tiempo, y si son afortunadas, alcanzan a ser con mayor perfección lo que son. Maduran y su madurez es su *telos*. Entendemos las cosas según su mejor modo de ser. Una cosa adolescente se compara con su condición de madura, y una cosa que está en declive se experimenta frente a lo que se esperaba que fuera. Lo mejor de una entidad está siempre presente en cualquier experiencia que tengamos de ella, teniendo en cuenta que nuestro modo de experimentar es inteligente. La cosa no es solamente lo que es en el momento concreto en el que la nombramos. También es lo que es capaz de ser, y es experimentada como tal. La inteligibilidad de la cosa, por tanto, incluye la cosa en su plenitud. Solo desde esta perspectiva es la cosa comprensible, y solo desde esta perspectiva tiene sentido su nombre.

Podemos tener un sentido más nítido de la finalidad natural de las cosas si la distinguimos de los propósitos humanos[8]. Los propósitos son las intenciones que tenemos cuando actuamos. Derivan de nuestros deseos. Nos mueven a actuar, y sin seres humanos no habría propósitos. Los fines, por contraste, pertenecen a las cosas aparte de los deseos y proyecciones humanas. Son las perfecciones de las cosas, el modo en el que las cosas son cuando mejor funcionan. Obviamente, hay fines para seres no humanos, como leopardos, arañas y árboles, pero también hay fines para los seres humanos y para las cosas vinculadas con los seres humanos, como las prácticas y las instituciones. Por tanto, hay fines para las artes y las ciencias de la medicina, la ingeniería, la ley; hay fines para la salud humana, la sexualidad, la alimentación; y hay un *telos* para la vida humana del pensamiento. Hay incluso un fin, o varios fines, para los seres humanos en cuanto tal. Los fines relacionados con los seres humanos se nos aparecen con mayor transparencia en contraste con los propósitos y las intenciones que tenemos cuando actuamos. Fines y propósitos salen a la luz al diferenciarse los unos de los otros.

Hay relativamente poca controversia sobre la finalidad de los leopardos, las arañas y los árboles. Con bastante facilidad sabemos cuándo actúan bien de acuerdo con su clase. Todos coincidiríamos en que una araña que teje una descuidada red y que no sabe lo que hacer cuando atrapa a un insecto no es lo que debiera ser. En tan-

8. La distinción es de Francis Slade, como ya se mencionó en el capítulo 7.

to araña, está enferma. Sin embargo, hay mucha más controversia cuando hablamos sobre los diversos fines asociados a los seres humanos, porque dichos fines conllevan obligaciones, y dichas obligaciones pueden chocar con nuestros propósitos. No podemos hacer lo que queramos con respecto a la alimentación humana, por ejemplo; algunos modos de comer y beber destruyen la propia cosa que se supone deben perfeccionar. Nuestros propósitos pueden entrar en conflicto con el modo en el que deberíamos ser. La mayor controversia surge en torno a la felicidad humana. Como observa Aristóteles, quizás estemos de acuerdo con el nombre de *eudaimonia* como término que designa este fin (y este acuerdo mínimo, nominal, no es una minucia), pero la pregunta por lo que el nombre significa concretamente está abocada a causar desacuerdo[9]. Incluso lleva a producir diferentes modos de organización política, con sus diversos modos de vida. El significado del triunfo humano también cambia según se trate de una oligarquía o de una democracia, y esto nos conduce a distintos tipos de leyes[10].

Solo los fines ponen de manifiesto la completa inteligibilidad de las cosas. Cuando nombramos cosas y las traemos al lenguaje, a la sintaxis, a la conversación humana, no las introducimos como elementos inertes; entran en el lenguaje como cosas inteligibles, y su inteligibilidad implica algo más que una presencia matemática, que sería indiferente a la bondad implicada en la cosa[11]. Cuando son nombradas, se comparan con su versión óptima, y su grado óptimo no es solo lo que es bueno, sino lo que es bello o admirable en ellas, su *kalon*. El griego *eidos* y la *species* latina, así como la *forma*, no solo significan aspecto, sino buen aspecto. El discurso informal quizá no preste atención a esto, pero el discurso elevado y poético hace algo más que identificar las cosas; nos permite admirarlas por lo que son.

9. Sobre nuestro acuerdo sobre el término para la felicidad y el desacuerdo respecto de su significado, cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 4, 1095 a 17-22.

10. En la *Política*, Aristóteles dice que cada una de las formas políticas, buenas o malas, tiene una noción distinta de lo que es la justicia y la virtud humana. Cf. *Política* III, 9, 1280 a 7- 1281 a 10, y III 11-13, 1282 a 39-1284 a 3. Aristóteles dice que la «ciencia o habilidad» con miras al bien común humano es la política. Cf. *Ética a Nicómaco* I, 2, 1094 a 27-8, b11.

11. Aristóteles, *Metafísica* III, 2, 996 a 29-30: «En matemáticas nada queda demostrado por medio de esta causa (la bondad), y no se demuestra 'porque algo es mejor o peor'».

A medida que aprendemos nuestra lengua madre, aprendemos los nombres de las cosas, y en este proceso somos introducidos a cómo pueden ser y debieran ser esas cosas. Hay un sentido de finalidad incorporado a las palabras humanas, pero que no está introducido por nuestro discurso –nosotros y nuestro discurso no proyectamos la cosa en su condición óptima–. Por el contrario, la cosa misma, en tanto que ella y su inteligibilidad quedan atrapadas en el discurso al ser nombradas, muestra lo que puede ser: *res ipsa loquitur*. Tal vez proyectemos nuestros propósitos en las cosas nombradas, pero no proyectamos los fines que las cosas tienen; las cosas vienen con sus propios fines, y los podemos vislumbrar si es que llegamos a tener alguna noción de lo que la cosa es. Si capturamos el aspecto reflexivo de una cosa, la tenemos perfilada frente a lo que la cosa puede ser cuando está en su grado óptimo. Si le cogemos el punto a la cosa, hemos captado su *telos*.

Podemos mantener esta postura sobre el lenguaje y el *telos* porque hemos aprendido que los nombres y el lenguaje expresan no una copia mental de la cosa, no una representación de la cosa, sino la cosa misma con sus potencialidades y su presencia actual, con su plena realidad o *telos* así como la instantánea que podamos tener de ella en un momento concreto. Nuestras palabras captan la inteligibilidad incorporada en la cosa misma y abarcan la cosa como podría ser en su plenitud. Esto es lo que hacen los nombres y el discurso: permiten que las cosas salgan a la luz en su completitud, y también según lo que nos ponen de manifiesto en un momento puntual. De hecho, una instantánea actual de la cosa, desprovista de su dinámica, no presentaría la inteligibilidad de la cosa en absoluto. Solo presentaría su figura. Hay una forma natural de evidenciar las cosas, y presenta el *telos* de la cosa en contraste con el propósito que tenemos cuando disponemos de la cosa a nuestro servicio. Nosotros no somos quienes añadimos un sentido de lo bueno a las cosas que nombramos; las cosas nos vienen con su propia perfectibilidad. Si, por contraste, defendiéramos que nuestras palabras expresan solamente nuestra representación mental de la cosa, un tipo de copia mental, entonces tendríamos que adherir el *telos* de la cosa a esta copia. Estaríamos obligados, junto con Hume y Kant, a separar valores de hechos. Los hechos implicarían solo nuestra representación mental, y los valores tendrían que proceder de otro

lado, de nuestros deseos, de nuestros imperativos categóricos o del sentido estético que tengamos de cómo debe ser la cosa.

No alcanzamos a dar con el quid de la cuestión excepto dentro de la articulación sintáctica; no hay visión sin sintaxis. Pero la sintaxis sin visión es asimismo indeseable. Si somos sintácticamente ágiles pero sustancialmente inconscientes, no sabremos apreciar lo que tenemos entre manos. Seremos racionales pero no razonables[12].

Retornaremos al asunto de los fines de las cosas cuando hablemos sobre los deseos humanos. Antes de dicha discusión, concluiremos nuestro tratamiento del entendimiento humano mediante un análisis de la relación del cuerpo con la actividad de pensar en el medio de las palabras.

12. En asuntos morales, hay personas que pueden ser inteligentes pero malvadas, por tanto racionales pero no razonables. Aristóteles llama a esta cualidad *panourgia*, vileza o bellaquería: ser agudo pero para nada bueno, como en palabras de Liddell y Scott, «listo para cualquier cosa». El objetivo (*skopos*) de un agente tal es vil (*phaulos*). Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI, 12, 1144 a 26-7.

Tercera parte

EL CUERPO Y LA ACCIÓN HUMANA

12
EL CUERPO Y EL CEREBRO

Si vamos a explorar lo que son la conversación y el pensamiento humano, debemos decir algo sobre la neurofisiología que les subyace. El cerebro, obviamente, está implicado en la experiencia y el pensamiento humano, y algunas personas sostienen que el pensamiento y la conciencia pueden ser completamente explicadas por medio de las actividades del cerebro y del sistema nervioso. ¿Cómo abordar este asunto?

Hay dos modos de explorar la fisiología asociada con el pensamiento. Una de ellas consiste en seguir el camino de la investigación científica sobre el sistema nervioso, para determinar su estructura y sus funciones, sus componentes químicos y eléctricos, sus actividades, etc. En este terreno se ha progresado inmensamente y se anticipan aún mayores avances. El segundo modo de explorar este tema es mucho más modesto desde el punto de vista científico, pero tiene su importancia. Se trata de discutir sobre cómo hablamos acerca del cerebro y del sistema nervioso, y sobre cómo puede el discurso científico sobre la cuestión integrarse en nuestro discurso sobre nosotros mismos en tanto que hablantes y agentes responsables. Es fácil que caigamos en la confusión; podemos decir, por ejemplo, que el cerebro siente dolor, o que mi cerebro reconoce a mi abuela, o que el cerebro causa mis pensamientos. Estas frases son confusas porque no es mi cerebro, sino que soy yo quien siente dolor, quien reconoce a las personas y quien piensa, así como soy yo y no mi cerebro el que vota en unas elecciones o saluda a un oficial militar. No es mi cerebro, sino yo mismo el que utiliza pronombres de forma declarativa y por tanto quien se responsabiliza de su discurso consciente. El cerebro no funciona como agente, sino como parte de mí; yo soy quien hago estas cosas. La terminología usada es a menudo

resbaladiza y desorientadora. A veces las expresiones problemáticas son solo el código para hacer afirmaciones más respetables, no obstante hemos de reflexionar sobre cómo pueden encajar coherentemente el vocabulario y la sintaxis utilizadas en las ciencias del cerebro con el vocabulario y la sintaxis que usamos cuando hablamos entre nosotros y cuando hablamos sobre nuestro pensamiento, conocimiento, conversación y nuestros actos, es decir, cuando hablamos sobre nosotros en tanto que agentes responsables. Este capítulo y los dos siguientes los dedicaremos a explorar este asunto.

1. Presencia y ausencia corporal

Para discutir el modo en que el pensamiento humano se relaciona con el cerebro, primero debemos hablar en términos generales sobre el cuerpo humano, una de cuyas partes rectoras es el cerebro.

Nuestro cuerpo es uno entre otros de los muchos cuerpos en el mundo, pero se experimenta de un modo distinto al resto, y varios autores han examinado cómo nos es dada la corporeidad[1]. Podemos tener otros cuerpos contra el nuestro, y también podemos eliminarlos enteramente de nuestra presencia, pero mi propio cuerpo siempre sigue siendo el «punto cero», el *Nullpunkt*, como lo llama Husserl, desde donde tiene lugar mi experiencia y en torno al que el mundo queda espacial y temporalmente centrado para mí[2]. Mi propio cuerpo es siempre un inescapable «aquí» para la percepción, la acción y el habla. Incluso cuando hablamos por un teléfono móvil, cuando yo y mi interlocutor estamos lejos el uno del otro, yo destaco el lugar en el que estoy situado y desde donde intervengo en el mundo, por medio del movimiento, de la acción o del habla. Es posible que ello produzca algún efecto a mil millas de donde hablo, pero ese efecto queda definido como sucediendo a mil millas de *aquí.*

1. Entre los autores que exploran la experiencia especial de la corporeidad, podemos mencionar a Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre, Erwin Straus, Han Jonas, Leon R. Kass, y Drew Leder.

2. Para una formulación elegante del cuerpo como punto cero, cf. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, The Hague 1966, 297-298. En la p. 298, Husserl dice que el cuerpo es un objeto especial porque «siempre 'acarrea consigo' el *Nullpunkt*, el 'aquí' absoluto respecto del cual todo otro objeto es un 'ahí'». En una nota a pie de página, observa que el punto cero también es el centro de orientación para el arriba y abajo, la derecha e izquierda, el delante y detrás de nuestros propios cuerpos.

Mi propio cuerpo tiene patrones distintivos de presencia y ausencia. Cualquier otro cuerpo que tengo enfrente puede marcharse, darse la vuelta, o ser desmembrado, de modo que todas sus partes queden a disposición para ser experimentadas, pero mi propio cuerpo, como centro de experiencia, esencialmente implica ausencias de varios tipos, que Drew Leder en su libro *The Absent Body* ha llamado formas de desaparición[3]. Aunque mi cuerpo esté conmigo siempre, me es inaccesible de distintas maneras. Leder distingue tres «modos de desaparecer» de la corporalidad humana.

El primero es lo que denomina «desaparición focal», que ocurre en los sentidos y en otras partes del cuerpo involucradas en la percepción. Al enfocar la atención sobre lo que estamos experimentando, nuestros órganos de percepción se nos vuelven transparentes. Cuando cojo una pelota de béisbol o la muevo en mi mano, por ejemplo, no siento mi mano; siento las costuras y la superficie de la pelota, y mi mano «desaparece» focalmente. Es cierto que puedo fijar la atención sobre mi mano, pero entonces relego mi percepción de la pelota. Dejo de explorarla. Cuando miro una alfombra sucia o escucho a alguien cantar, mi ojo y mi vista, mi oreja y mi oído ceden el paso a lo que percibo. Desaparecen; enfoco mi atención al margen de las partes de mi cuerpo que participan en la percepción.

Una segunda forma de ausencia corporal es lo que Leder llama «desaparición de fondo». Cuando me concentro en ver o tocar algo, hay partes de mi cuerpo –por ejemplo, mis piernas, mi espalda o el brazo que no uso– que no están implicadas en la percepción. También retroceden de mi consciencia, pero de modo distinto a como lo hacen las partes implicadas en la presentación de dicha cosa. Las partes que han quedado relegadas al fondo no son transparentes, sino que nos son indiferentes. Puede que atraigan mi atención, pero si me fijara en ellas dejaría de centrarme en el objeto que estaba experimentando y se volverían el foco de mi atención; hasta entonces, sin embargo, habrían estado desaparecidas, relegadas al fondo. Estas últimas partes de mi cuerpo proporcionan un contexto a las primeras.

Un tercer tipo de ausencia corporal es la «desaparición en profundidad», y se relaciona con las dimensiones de mi cuerpo que no están disponibles a mi percepción inmediata, como las vísceras, el

3. D. Leder, *The Absent Body*, Chicago 1990, 25-27.53-56.

corazón, los pulmones y las venas. Cuando como un trozo de comida, por ejemplo, yo lo toco, lo saboreo y lo huelo, pero el hecho de tragarlo hace que el objeto desaparezca como objeto de percepción. Accede a mi interior y desaparece de un modo distinto al que lo hacen mis ojos y mi mano cuando veo y toco cosas, y de un modo también distinto a como mi espalda y mis piernas desaparecen cuando leo un libro. Los movimientos de estas partes «profundas» de mi cuerpo tampoco dependen de mi control directo, al contrario que mi espalda, mis piernas, mis manos, y no los podría percibir desde mi interior ni aunque quisiera. Funcionan anónimamente. Puedo sentir estas partes cuando funcionan mal, pero la sensación suele ser generalizada y difícil de localizar, y tampoco presenta al órgano como tal. Los retortijones no son un modo de percibir el estómago. La digestión, la circulación de la linfa y la sangre, la actividad química de las células e incluso la respiración se producen bajo este tipo de profundo ocultamiento corporal; puedo tener algo que ver con la respiración, pero no tengo nada que ver con la absorción química que tiene lugar en mis pulmones. Ser un dativo de la ingestión es muy distinto a ser un dativo de manifestación.

Los tres modos de ausencia son propios de nuestro cuerpo, el único que tenemos. No son como las ausencias que ocurren cuando se nos presenta un árbol o un perro; solo ocurren en el modo en el que estamos corporalmente presentes y ausentes a nosotros mismos. Por tanto, estamos inevitablemente implicados en dos campos de experiencia, y ambos se complementan e interactúan. Cuando experimentamos algo del mundo, también experimentamos nuestro cuerpo. Cada uno de estos dominios está abierto a nuestra intervención, hasta cierto punto; cada uno es, a su modo, lo que Leder llama «campo accional». El mundo que experimentamos es un mundo en el que actuamos, y las cosas del mundo nos invitan a intervenir. Usando un término de James J. Gibson, las cosas que vemos no son objetos neutros para ser contemplados, sino que tienen «susceptibilidades»: la superficie que vemos se nos presenta como algo que puede ser o no ser pisada (es «susceptible» de ser pisada); la caja puede o no ser levantada; el agua es susceptible de ser usada para nadar[4]. Las sus-

4. J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Hillsdale, NJ 1986, cap. 8: «The theory of Affordances». El término *affordance* [susceptibilidad] se usa a lo largo del libro.

ceptibilidades no son añadidas al objeto, sino que acompañan a las cosas que experimentamos. Se muestran como propiedades relacionales de las cosas. Asimismo, nuestros propios cuerpos, como cualquier otra cosa que experimentamos, también son campos accionales, hasta cierto punto; puedo curar una herida en mi pierna igual que la podría curar en la de cualquier otra persona. Además, algunas partes de nuestros cuerpos son inmediatamente accionales en tanto que podemos mover un brazo o dirigir la vista hacia la izquierda o a la derecha sin tener que hacer nada más para que ello suceda.

Distinguir entre los tres tipos de desaparición –focal, de fondo, y de profundidad– es filosóficamente iluminador, y muestra cómo establecer distinciones puede articular y por tanto descubrir un nuevo dominio de la experiencia. Al mostrar los diversos modos en los que nuestro cuerpo está ausente a nosotros, el análisis, por el contrario, pone de manifiesto los diversos modos en los que nos hacemos presentes a nosotros mismos: la distancia que siento entre mi pecho y mi brazo, el sentido cinestésico de mis piernas al correr, mis sensaciones de relajación, incomodidad e irritación, todas ellas son formas de presencia propias de mi cuerpo y no las encuentro al experimentar otras cosas.

Cualquier ausencia implica una presencia por contraste, con una clase particular de identidad constituida entre la presencia y la ausencia. Así, puedo superar la desaparición en profundidad de mi cuerpo si veo mi hígado o mi estómago en un TAC, pero esto supone un tipo distinto de presentación comparado con prestar atención a mi mano o mi oreja (superando de este modo una desaparición focal), o a mis piernas o espalda (superando de este modo una desaparición de fondo), y también es diferente de, digamos, observar mi nuca mediante la ayuda de un espejo. Los distintos tipos de ausencia se superan de diversos modos, y la manera de superar nuestra propia ausencia corporal es distinta del modo en el que superamos la ausencia con respecto a las cosas que están fuera de nuestros cuerpos.

Una variación interesante de la desaparición focal, se encuentra, por cierto, en el uso de herramientas, bastones y prótesis, cuando un objeto corpóreo de este tipo se incorpora a mi propio cuerpo y le sirve de extensión. Un martillo, una muleta o un palo de golf tienen en un primer momento presencia tangible para mí, pero a medida que

me acostumbro se vuelven focalmente transparentes, casi como mi propia mano, mis brazos o piernas. Me vuelvo capaz de «sentir» cosas con la punta de mi bastón. Para que la continuidad sea posible, indudablemente estos accesorios han de estar diseñados para adecuarse perfectamente a mi cuerpo. Algunos artilugios se adaptan mejor a la mano que otros, y en seguida pasan desapercibidos, mientras que aquellos que son más incómodos continúan exigiendo atención en lugar de poder centrarnos en la tarea que nos traemos entre manos. Se resisten a la desaparición focal.

2. Presencia y ausencia del cerebro

¿Qué sucede con el cerebro y el sistema nervioso? ¿Qué mezcla de presencia y ausencia nos ofrecen? He dicho que el cerebro es una de las partes rectoras del nuestro organismo corporal. Otra parte gobernante se encuentra en las moléculas de ADN de nuestras células, que dominan nuestro desarrollo embriológico desde la fertilización del óvulo, y también guían el metabolismo celular a lo largo de la vida. El cerebro y el ADN se influencian recíprocamente: el cerebro se genera como parte del organismo, y en ese aspecto está gobernado por el ADN, pero una vez constituido puede modificar las reacciones químicas que las moléculas de ADN llevan a cabo en la célula. Sin embargo, hablando estrictamente, no se puede decir que solo el cerebro y el ADN gobiernen el cuerpo; hay otros poderes rectores irreductibles como puede ser el corazón, y en última instancia deberíamos admitir que los que gobiernan no son ni el cerebro, ni el ADN, ni ninguna otra parte del cuerpo, sino el organismo entero. El cerebro, las moléculas de ADN y el corazón son solo partes de un todo, y el organismo está ahí antes de tener un cerebro[5].

Leder mantiene que el cerebro se somete a dos de las tres formas de desaparición: a la desaparición focal y a la desaparición de profundidad. Mis ojos desaparecen cuando veo una cascada, y mis dedos desaparecen cuando toco un trozo de tela, pero mi cerebro y mi sistema nervioso desaparecen con mayor radicalidad cuando perci-

5. Algunos autores recientes subrayan el hecho de que el ADN es sólo una parte de la célula y del organismo, no una parte gobernante independiente; la célula ejercita control sobre el ADN. Cf. E. F. Keller, *Refiguring Life: Metaphors of Twentieth-Century Biology*, New York 1995; Id., *The Century of the Gene*, Cambridge, MA 2000.

bo las cosas del mundo; quedan remotamente situados «detrás» de mi percepción, aunque estén implicados en el proceso. Desaparecen completamente hasta tal punto que de ningún modo sería posible dirigir mi atención hacia ellos, tal y como podría hacerlo en el caso de mis ojos o mi mano. Incluso si alguien tuviera acceso a mi cerebro, no sentiría nada si le hicieran algo, porque el cerebro por sí solo no tiene ninguna sensación, a pesar de ser el coordinador de toda otra percepción y sensación. Leder habla de la «casi completa desaparición del cerebro» y dice que tiene una «desaparición focal que sobrepasa a la de cualquier otro órgano superficial»[6]. Dado que el cerebro está detrás de todas mis percepciones y acciones, se sume en ausencia focal más que otros órganos. Asimismo, el cerebro se somete de manera extrema a la desaparición en profundidad, porque está más escondido en el cuerpo que otros órganos, al estar protegido por la envoltura ósea del cráneo. Se encuentra a mayor profundidad que el corazón, el cual está protegido por las costillas y el esternón, y que el estómago, que no tiene armadura ósea, pero está amortiguado por músculo y grasa.

Hemos explorado algunas de las características especiales del cerebro, pero antes de proseguir con el tema es necesario que digamos algo más sobre el cuerpo humano en su totalidad y su lugar en el mundo.

3. Energía ambiental y los cinco sentidos

Como indica James J. Gibson, es importante que en nuestro análisis no separemos los sentidos el uno del otro[7]. Todos nuestros sentidos externos forman parte de un único sistema perceptivo perteneciente a un único organismo soportado por el esqueleto. Recordamos la clásica distinción entre los cinco sentidos «externos» (la visión, el oído, el tacto, el gusto y el olfato) y los cuatro «internos» (el sentido común, la memoria, la imaginación y la estimación, el sentido para lo que es nocivo o beneficioso). Sería desorientador, al hablar de estas potencias, comenzar con los sentidos externos por separado para luego adentrarnos en la más sintética sensibilidad

6. D. Leder, *The Absent Body*, 111.114.
7. J. J. Gibson, *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Boston 1966.

interna, como si la unión se diera al final. Por el contrario, es más apropiado comenzar con el organismo sensible como un todo, con la sensibilidad «común» como raíz de los cinco sentidos y fuente de la memoria y la imaginación.

Podemos distinguir los sentidos externos según las características que presentan. La visión presenta el color, la luz, la sombra; el oído presenta el sonido y su estrépito o silencio; el tacto presenta la superficie y la textura, etc. Pero también serviría de ayuda y quizás sería más fundamental pensar los sentidos en términos de la energía ambiental con la que interactúan.

El mundo en el que el organismo humano está inserto se encuentra impregnado de varios tipos de energía, como la gravitacional, la mecánica, la de fluidos, la termal, la química, la electromagnética y la nuclear. Una vez que la tierra se volvió lo suficientemente acogedora, los seres vivos se desarrollaron, y lo hicieron aprovechando y respondiendo a varios tipos de energía circundante. La tierra ofreció un nicho para la vida, y las diferentes energías proporcionaron nichos más específicos para los diversos tipos de seres vivos, que respondieron no solo a la energía accesible, sino a los otros tipos de seres vivos que estaban presentes. Los seres vivos necesitan ingerir energía y elementos químicos para llevar a cabo sus procesos vitales, y también tienen que responder, incluso genéticamente, a lo que hay ahí fuera. Sin la presencia generalizada de la bacteria, por ejemplo, no hubiera sido posible el desarrollo de formas más avanzadas de vida.

A medida que los seres vivos se hicieron lo suficientemente complejos como para darse cuenta de tener necesidades, su sensibilidad se diferenció en respuesta a varias de las formas de energía que les rodeaban. Puesto que estamos inmersos en energía, no es sorprendente que seamos capaces de reaccionar perceptualmente de acuerdo con las diversas clases de energía. Así, la visión se desarrolló en el medio de la energía electromagnética; el oído se desarrolló en el medio fluido del agua y el aire; el tacto se desarrolló en el medio de la energía mecánica, con su presión y movimiento; y el gusto y el olfato se desarrollaron como respuesta a la energía química. La sensibilidad para calor-frío responde a la energía termal, y la cinestesia responde a formas de energía cinética asociada con la fuerza de la gravedad. Pensemos pues en los organismos vivos co-

mo seres que se desarrollan y se vuelven más complejos para poder aprovechar las ventajas de los recursos que estas formas energéticas proveen. Los organismos evolucionaron no solo para sobrevivir, sino para explorar y explotar. Desarrollamos la visión, por ejemplo, no solo porque las cosas pueden aparecer con colores o sombras, sino porque la energía electromagnética nos rodea. Asimismo, algunas formas de sensibilidad son difíciles de clasificar. ¿Qué tipo de sensibilidad es la que está en marcha cuando un animal percibe las vibraciones en la tierra que produce una estampida de animales o el vuelo raso de una avioneta? No se trata solamente del tacto, porque penetra a mayor profundidad que la superficie de la piel; se siente por todo el cuerpo. Ahora bien, sigue siendo una respuesta a algo que se presenta en el medio de la energía mecánica. Esta sensación puede interpretarse como el tembleque de mi propio cuerpo, y en dicho caso no sería parte de la percepción de algo fuera de mí; pero también podría desaparecer focalmente y manifestarme un suceso que está teniendo lugar más allá de mi propio cuerpo. Y finalmente, se puede plantear la cuestión de si todavía hay clases de energía por identificar que permiten formas de experimentar y comunicar que nunca hemos llegado a clasificar claramente, pero que hemos podido intuir bajo circunstancias inusuales.

Cuando hablo de energía ambiental, tomo el sentido del término *ambiental* de James J. Gibson, quien en su estudio sobre la visión lo aplica específicamente a la luz[8]. Habla de la «luz ambiental» y del «orden óptico ambiental». En su uso normal, la palabra es un adjetivo que simplemente significa «entorno», como sucede con «aire ambiental» o «ruido ambiental». Es el aire y el sonido «que está alrededor» de un sujeto (del latín eo, ire, «ir», con el prefijo *ambi-*, «alrededor»). El término ha sido utilizado recientemente en sentido técnico para referirse a la energía libremente disponible a nuestro alrededor, en la tierra, en el agua, el aire y el sol, que puede ser usada para obtener calor y luz sin necesidad de combustión de fuel; a estos usos se les llama «intercambios de energía ambiental». Pero Gibson añade algo especial al significado normal de la palabra. Cuando habla de luz ambiental, no solo se refiere a la luz que

8. J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Human Perception*, 47-58. El capítulo 5 se titula «The Ambient Optic Array» [El orden óptico ambiental].

rodea a un organismo, sino a la luz que ha sido reflejada por una superficie. Por haber sido reflejada, queda modificada o configurada, y por tanto, es capaz de transmitir el color y la sombra de la superficie a un receptor. La luz se vuelve medio y no solo campo. La luz ambiental es distinta a la luz que proviene directamente de una fuente, como la luz de una estrella, una lámpara, o un fuego, a las que Gibson llama luz radiante. Hablando estrictamente, la luz de una fuente no transmite color; solo ilumina. Es luz pura y simple. Es posible que la propia fuente modifique la luz y le proporcione algo parecido al color, pero dicha modificación no surge a partir de un reflejo. Sin embargo, cuando la luz toca una superficie y se refleja, sus ondas o partículas quedan absorbidas y configuradas de tal forma que llevan consigo el aspecto de la cosa a la que pertenece la superficie. La luz contiene ahora lo que Gibson llama un «orden óptico ambiental» estructurado.

4. Analogías y contrastes entre los sentidos

Al pensar en las ondas de radio, nos podemos hacer una idea intuitiva de que es un medio que transmite presencias. Supongamos que en mi mano sujeto una radio a pilas. Al mover el dial, se escuchan diferentes programas, uno tras otro, algunos con voces, otros con música. ¿De dónde vienen estos programas? El campo electromagnético que me rodea los «contiene» y «transmite». Los programas «están» de algún modo ahí en el campo, el cual debido a esta modificación deja de ser campo para pasar a ser medio (afortunadamente, los programas del campo electromagnético no están en el campo fluido del aire, lo cual produciría una insoportable cacofonía). Normalmente los programas no se enredan porque cada uno ocupa su onda específica, pero uno de ellos puede solapar a otro si las ondas están muy cercanas. Si me alejo mucho, algunos programas se van apagando mientras que otros van entrando; si estoy en un lugar específico de un edificio, puede que no capte un programa u otro debido a que el campo ambiental está ocluido. Mi campo ambiental contiene muchas retransmisiones que mi radio de bolsillo no puede captar, como las ondas cortas y los programas de televisión. Necesito un receptor apropiado, una radio de onda corta, un escáner o una televisión con una antena para poder acceder a ellas.

Cuando sintonizo mi radio en uno de estos programas, la señal electromagnética se transforma en un patrón acústico. Se convierte en sonido que se irradia desde el aparato hacia el entorno. Proyecta una clase diferente de onda de energía; aprovecha una onda de presión, incorporada no en el campo electromagnético sino en el aire fluido, y cuando golpea mis tímpanos, escucho la voz que anteriormente había sido conducida por ondas de radio. Por tanto, la presencia que había sido transportada por el medio electromagnético ha sido transferida al medio del aire y ahora la registro yo.

Cuando escucho uno de estos programas, no percibo las ondas electromagnéticas y acústicas que intervienen en el proceso. La energía ambiental, sea electromagnética o acústica, me es transparente. En su lugar, escucho la voz de Paul Harvey que me cuenta algo que está pasando, alguna inteligibilidad que está ocurriendo en Boise, Idaho. Esto supone una mezcla de presencias y de ausencias de gran interés filosófico, con independencia de lo más o menos trivial que sea la noticia.

Podemos establecer la analogía entre las ondas de radio y la visión. En el caso de la visión, estoy rodeado de luz ambiental que rebota de las superficies. La luz se configura de innumerables modos transmitiendo los colores, los matices y las figuras de las cosas que están a mi alrededor, y depende de la dirección del reflejo. Al desplazarme, puedo ver diferentes colores y cosas mientras que otras desaparecen de mi vista. El campo está ahí, y yo relleno un nicho en su interior. Afortunadamente, tengo el receptor apropiado, que mis ancestros y yo hemos desarrollado para situaciones como esta. De hecho, ni estaría en esta situación, ni esta situación existiría como tal si no hubiéramos desarrollado nuestro receptor. Puedo subsistir como lo que soy porque cuento con el poder de la visión, junto con otros poderes relacionados con él. Cuando veo las cosas con sus colores y matices, no veo la configuración de la luz ambiental que actúa de medio. Algo invisible ha de intervenir entre yo y lo que veo, así como algo inaudible ha de intervenir entre yo y lo que escucho. Si las cosas visibles y audibles simplemente chocaran contra mis ojos o mis oídos, si quedaran reducidas a energía mecánica, no podrían ser vistas ni oídas; de hecho, ni siquiera serían tocadas, no más de lo que un palo usado para golpear mi mano es tocado. La distancia y el medio son necesarios para la percepción,

tanto como la intervención activa por parte del receptor. No solo recibimos cuando percibimos[9].

Me gustaría aplicar la noción de lo ambiental de Gibson a todas las formas de energía que pueden estar implicadas en la percepción. Todas ellas transmiten al ser modificadas. Están estructuradas de una manera que es apropiada para ellas en tanto que portadoras de estructura. Ya hemos hablado de la visión. El oído está sin duda relacionado con el sonido, que implica una modificación del aire (o agua) que rodea al perceptor[10]. Las ondas de presión fluidas en el aire están configuradas de tal manera que median y transmiten algo para ser escuchado. Es interesante mencionar, por el contrario, que las ondas sonoras no están configuradas al ser reflejadas por el objeto que manifiestan, como sí lo están los rayos de luz. Las ondas sonoras son producidas por el objeto que se escucha mientras este habla, gorjea, aúlla, gruñe o se apresura por una caverna. Los sonidos empiezan en la cosa que está siendo escuchada, pero la luz se refleja en las cosas que están siendo vistas; no empieza en la cosa. Cuando las ondas sonoras rebotan sobre una superficie, transmiten un eco, que pone de relieve no la superficie, sino la fuente original del sonido. El eco en una gruta me da información no sobre las paredes del cañón, sino sobre el que emite el sonido, ahora bien, la luz que rebota de un tapiz me da información sobre el tapiz. Si los colores funcionaran como el sonido, las superficies de las cosas simplemente reflejarían el sol o la lámpara que las iluminó.

El tacto implica el contacto directo entre la cosa y el dativo, pero si ha de elevarse al nivel de la percepción también tiene que haber exploración por parte del perceptor. Percibo e identifico un trozo de tela (¿algodón o lino?) al palpar mi mano sobre la tela y sentir lo que es. Siento la textura y la resistencia, pero no su ser algodón, lo cual corresponde a mi entendimiento. La energía cinética y mecánica implicada en mi tacto queda por tanto modificada por lo que la cosa

9. A veces se dice que filósofos mecánicos como Hobbes reducen toda la percepción a lo táctil, pero esto no es cierto; lo reducen a meros impulsos y descargas, y luego no pueden explicar cómo el impacto se convierte en una presencia. Tienen que decir que el cerebro construye lo que aparece. El problema sería menos intratable si realmente redujeran todos los sentidos al tacto, porque el tacto sí que implica presencias.

10. Hay una diferencia interesante entre el aire y el agua como medios para el sonido; el agua permite la transmisión de algo parecido a las vocales pero no las consonantes, mientras que el aire permite las dos.

es, y me trasmite la presencia de la cosa. Finalmente, el gusto y el olfato implican algo de contacto entre el objeto y el perceptor, pero no se reducen al tacto. Tocamos la cuchara con nuestra boca, pero no la degustamos; sólo saboreamos la sopa de la cuchara. Los tenedores, cucharas, palillos y tazas que reaccionaran químicamente con la lengua no serían transparentes al gusto e invadirían el sabor de la comida y la bebida. En contraste con la energía mecánica implicada en el tacto, el gusto y el olfato implican reacciones químicas que son provocadas por encimas (catalizadores biológicos) de la saliva y de la mucosidad olfativa. La química y sus reacciones difieren según lo que se está degustando u oliendo, y la energía química que se libera en cada caso se configura y transmite las cualidades del objeto percibido: carne y huevos, rosas y algas. El gusto y el olfato están muy relacionados con la alimentación, pero hay una interesante diferencia entre ellos. El gusto se reduce a una cercanía próxima, mientras que el olfato puede darse cerca o relativamente lejos. El gusto se relaciona con lo inmediatamente ingerido, el olor con la exploración y el vuelo así como con la ingesta.

La energía ambiental está implicada en todos los sentidos externos, y los diversos sentidos se relacionan con diferentes formas de energía. Pero en cada caso la energía ha de ser configurada de manera específica. En cada caso se da algo análogo a lo que Gibson llama orden óptico ambiental. Hay una clase especial de orden en las ondas sonoras que nos posibilita escuchar y otra clase en las reacciones químicas que nos permite gustar y oler. La energía mecánica que posibilita que toquemos cosas también posee su propia clase de orden u organización. Quizás la palabra *ambiental* sea más apropiada para los sentidos de la visión, el oído y el olfato porque se extienden por el espacio que nos rodea; y menos apropiada para el tacto y el gusto. Aun en estos casos se da algo más que simple contacto; se desprende una emisión ordenada de energía al medio ambiente.

5. Cómo se introduce la energía ambiental en el cerebro

Los sentidos externos responden a muchos tipos diferentes de energía ambiental, pero la variedad de formas de energía configurada se reducen a un solo tipo cuando el proceso abandona el medio y se introduce en el sistema nervioso. Todo se traduce en impulsos

eléctricos moviéndose a través de las neuronas, pero estos impulsos no son solo eléctricos; se fundamentan en cambios químicos que ocurren en las neuronas. No obstante, estos impulsos también están configurados estructuradamente. Seguimos hablando de energía y de la transmisión de su configuración, pero en este caso la energía deja de ser ambiental, y deja de ser de diversas clases. La energía y su actividad están localizadas dentro del cuerpo humano, específicamente en las estructuras neuronales. Todas las diversas formas de energía –electromagnética, de fluidos, química, mecánica– se transforman en una sola forma dentro del cuerpo, en la clase de energía que tiene lugar en el sistema nervioso y el cerebro.

Las neuronas y el cerebro llevan a cabo un impulso eléctrico que viaja por el axón de la neurona y es recogido por las dendritas, el cuerpo y el axón de la siguiente neurona. Sin embargo, este impulso eléctrico no es del tipo que encontramos en los cables de cobre en los que los electrones libres se desplazan a través del conductor (el cable de cobre es un conductor «seco», mientras que la neurona es un conductor «fluido»). En las neuronas, la carga, el «potencial de acción», ocurre no por el simple movimiento de los electrones sino por medio de un complejo baile químico y eléctrico. Los iones presentes en la célula y en el fluido que la rodea son excitados de tal modo que la carga eléctrica (el «potencial») entre la célula y su fluido extracelular cambia; este ajuste químico y el «pico de voltaje» asociado a ella fluyen por el axón en forma de onda. Está claro que el impulso no solo ocurre en las células individuales, sino en grupos de neuronas, y la frecuencia, el patrón y la localización de la transmisión por el sistema nervioso y el cerebro elaboran el sustrato material para las experiencias y respuestas del cuerpo viviente. Además, mientras los cables de cobre deben estar enchufados los unos a los otros para poder transmitir una carga, las neuronas no están conectadas directamente la una a la otra; están separadas por un intervalo llamado sinapsis, y se comunican no por energía eléctrica, sino química. La señal electroquímica, pues, se convierte en una simple señal química cuando se desplaza entre neuronas, pero luego vuelve a ser electroquímica cuando se desplaza a través de la siguiente neurona.

Todo ello sucede dentro del sistema nervioso y el cerebro. Sin embargo, hay un estadio intermedio entre las varias formas de energía ambiental fuera del organismo y los impulsos unívocamente

electroquímicos dentro del sistema nervioso. Entre la energía del medio exterior y la energía electro-química de las neuronas, nos encontramos con los órganos sensoriales y su activación. La piel, la retina, el tímpano y las papilas gustativas y olfativas se sitúan entre la energía ambiental y las actividades del sistema nervioso. Los órganos sensoriales difieren entre ellos en el modo que tienen de procesar energía (el oído interior, por ejemplo, implica toda una ingeniosa secuencia de tímpanos, martillos, yunques y estribos, con energía mecánica transmitida a través de todo ello), pero todos los sentidos convierten sus respectivos patrones de energía entrante en un único tipo de energía y un único tipo de ordenación a medida que lo encauzan todo hacia el sistema nervioso y el cerebro. El sistema nervioso, tanto si se trata del sistema nervioso central (cerebro, espina dorsal y nervios ópticos y olfativos) como del sistema nervioso periférico (todo el resto), funciona en un único medio, las neuronas y sus sinapsis, y bajo un solo tipo complejo de energía. Los órganos sensoriales, por tanto, son los traductores o transductores entre la diversidad de energías que se encuentra fuera del cuerpo y la unidad que reside en su interior.

Además, no somos pasivos en la percepción. El tacto requiere que movamos nuestros dedos para poder percibir la cosa que estamos tocando, y todos los sentidos exigen actividades similares de participación activa. El funcionamiento del cerebro y del sistema nervioso implica no solo impulsos aferentes del exterior al cerebro, sino también eferentes; la percepción necesita un movimiento continuo entre el cerebro y los órganos sensoriales, cuestión que abordaremos en el siguiente capítulo. No partimos de una situación pasiva, esperando que llegue un estímulo antes de tomar alguna iniciativa; desde el principio, investigamos y damos respuesta a lo que descubrimos, incluso en el nivel sensorial. La pura percepción animal exige que el animal dé un paso (en sentido literal y figurado) para tener más experiencias. Esta reciprocidad entre estar activo y pasivo y de nuevo activo perdura en el ascenso por la escala cognitiva hasta alcanzar el nivel de la razón, donde se convierte en conversación con la que recíprocamente nos dirigimos a otros y escuchamos lo que tienen que decir sobre el mundo en el que vivimos. Esta conversación también produce un efecto en nuestras percepciones; lo que buscamos y lo que esperamos escuchar y sentir depende no solo de

las redes neuronales que han sido determinadas por experiencias anteriores, sino también de lo que otras personas nos cuentan y nos inducen a experimentar. Por tanto, nuestras estructuras sintácticas ejercitan presión sobre lo que percibimos, y nuestros declarativos no solo se aplican a nuestras articulaciones categoriales. También alcanzan nuestra experiencia corporal; podemos contar lo que vemos, oímos, saboreamos y tocamos y lo que sentimos.

13
PERCEPCIÓN ACTIVA Y DECLARATIVOS

Un modo de estudiar el pensamiento es comenzar con la percepción e ir ascendiendo hasta alcanzar la actividad racional. En este libro, hemos hecho lo contrario. Nuestro punto de partida fue no solo el discurso pensado, sino algo aún más elevado, la apropiación declarativa de nuestro discurso pensado. Luego, analizamos la articulación sintáctica que constituye el pensamiento y hablamos de la designación lingüística de las actividades categoriales. A continuación tratamos la imaginación como algo más elemental que el habla, pero hasta ahora solo hemos hablado ocasionalmente sobre la percepción. Una vez introducido el tema del cuerpo y el cerebro, llega el momento de decir algo más sobre la percepción, que constituye el modo más original de experiencia humana, más fundamental que la imaginación, la memoria y el pensamiento.

1. Teoría enactiva de la percepción

Como muestra la fenomenología de Husserl, la percepción no es simple recepción de impresiones; por el contrario, implica una actividad en la que una cosa es experimentada en sus múltiples apariciones como una única identidad[1]. Percibir un árbol no es simplemente recibir una secuencia de impactos sensoriales y construir un modelo mental de la cosa que lo produce; percibir un árbol es moverse a su alrededor y verlo desde diversos ángulos y diferentes

1. Sobre la identidad en la multiplicidad como tema central en la filosofía de Husserl, cf. R. Sokolowski, *Husserlian Meditations: How Words Present Things*, Evanston, IL 1974, cap. 4, pp. 86-110.

grados de iluminación, tocarlo, escuchar el crujir de sus ramas en el viento, oler su aroma, etc. En todas estas presentaciones, se está experimentando el mismo y único árbol, y todas las presentaciones se experimentan como perteneciendo a la misma cosa. La multiplicidad de lados, aspectos y perfiles del objeto permite que el árbol esté continuamente identificado como uno y el mismo todo el tiempo. Es más, la identidad del árbol no se muestra mediante uno de sus lados, aspectos o perfiles; se manifiesta precisamente como la identidad que engloba todos ellos, no como uno más en la serie, y esta identidad es a lo que nos referimos cuando usamos la palabra *árbol*. La percepción, por tanto, no es pasiva: implica movimiento activo e inspección por parte del perceptor. Sin embargo, tiene un elemento pasivo, la recepción del aspecto y la identidad de la cosa. Dicha percepción difiere del pensamiento sintáctico, porque es continua, inmediata, y está vinculada a su entorno, mientras que el pensamiento marcado por la sintaxis es discreto, complejo y desprendible de su entorno.

Varios autores de ciencia cognitiva han utilizado recursos de la fenomenología para explorar la percepción y relacionarla con los descubrimientos de las neurociencias. Emplean los escritos filosóficos de Husserl y Merleau-Ponty, y han sido muy influenciados por la obra de Francisco Varela. También recogen ideas de James J. Gibson. Desarrollan lo que se denomina la teoría «enactiva» de la percepción. Insisten en que la percepción no debería ser descrita como la formación de representaciones mentales internas; no implica la construcción de modelos de cosas o del mundo; no se trata de experiencias internas que se sostienen por sí solas. Alva Noë, por ejemplo, formula la siguiente pregunta enormemente sensata: «¿Por qué se complicaría el cerebro en producir un modelo de la botella cuando la botella está ahí mismo para servir como depósito de su propia información?»[2]. Estos autores desarrollan su enfoque enactivo de la teoría de la percepción en contraste con lo que llaman la «ortodoxia» –o, aún peor, la «ortodoxia tradicional»– de la teoría imperante, la cual incluye la formación de algún tipo de representación mental. Como dice Alva Noë, «la ortodoxia tradicional aborda el problema de la presencia perceptual suponiendo que construimos

2. A. Noë, *Action in Perception*, Cambridge, MA 2004, 62.

un modelo interno que corresponde con el detalle experimentado»[3]. La teoría convencional espera que seamos capaces de emparejar las representaciones internas con específicos «correlatos neuronales de la conciencia»[4]. Por tanto, según las esperanzas de los defensores de la teoría tradicional imperante, los estados de la conciencia quedarán finalmente cartografiados sobre estados cerebrales y la percepción será descrita y explicada como una cuestión de condiciones internas corporales.

La teoría enactiva tiene un enfoque más externo y público. Sostiene que la percepción debería ser descrita como una interacción entre el perceptor y el mundo, no como un estado interno del organismo. La percepción es activa; implica cierta destreza, aprendida por parte del perceptor, quien debe saber cómo desenvolverse apropiadamente. Ha de caminar alrededor de la cosa que está experimentando, mover su cabeza, observar por este y aquel lado, posicionar sus oídos en la dirección adecuada, husmear y mirar de reojo, etc.; la percepción es «una actividad dinámica de hábil interacción con las cosas que nos rodean. Percibir no es representar, ni siquiera presentar; consiste en *activar* el contenido perceptual; es decir, consiste en establecer contacto con el mundo mediante un ejercicio competente»[5]. Para que se produzca la percepción, el perceptor también debe enfocar su atención de manera adecuada: «Si sucede algún cambio cuando tenemos la atención puesta en otro lado, el cambio pasará desapercibido. En general, solo se ve lo que uno atiende»[6]. Debido a que el perceptor ha de posicionarse y responder continuamente a la cosa, la experiencia implica al animal o al ser humano en su totalidad, no solo al cerebro y al sistema nervioso. Se erige sobre los componentes aferentes y eferentes del sistema nervioso, en tarea conjunta: «No es el cerebro el que ve, sino es el animal (o la persona). Es la persona y no el cerebro la que tiene poderes semánticos»[7]. La percepción implica tanto explorar

3. *Ibid.*, 62. En la p. 58, Noë habla sobre «la ideología de la convención en torno a la imagen instantánea». Manifestando su propia opinión, dice en la p. 178: «La percepción no es un proceso de construcción de una representación interna».

4. Cf. A. Noë - E. Thompson, *Are There Neural Correlates of Consciousness?*: Journal of Consciousness Studies 11 (2004) 3-28.

5. A. Noë, *Real Presence*: Philosophical Topics 33/1 (2005) 235ss.

6. Id., *Action in Perception*, 52.

7. *Ibid.*, 29.

como recibir. Como dice Noë, «pensemos en el ojo/cerebro como una especie de mano visual»[8].

Además, la cosa percibida nunca se percibe en su totalidad y con todo detalle. Siempre hay huecos en la experiencia directa, y los huecos son de varios tipos. No solo hay «otras caras» explorables de la cosa; incluso los lados que tenemos delante están ocultos o son indistinguibles, y estas ausencias nos invitan a examinar la cosa con más profundidad y mayor escrutinio: «Este sentido de presencia de lo que no está a la vista es una experiencia de la cosa en tanto que accesible»[9]. La disponibilidad de lados y aspectos ausentes se correlaciona con las capacidades sensoriales y motoras del perceptor. La cosa se nos da como un todo, pero como un todo que implica muchas ausencias de distintos tipos. La «otra cara» de la cosa, por ejemplo, se presenta como una ausencia de tipo específicamente visual, distinta a las ausencias auditivas o táctiles[10]. Las cosas y los aspectos ausentes pueden llegar a darse después con la actividad adecuada del perceptor: «Están presentes en ausencia, pero con disponibilidad para ser percibidas por medio del movimiento apropiado»[11]. La frase «presente en ausencia» y sus variantes son estribillos recurrentes en la obra de Noë.

No solo es la cosa en tanto que un todo lo que se percibe como identidad en la multiplicidad de presentaciones; cada una de sus características también se nos da envuelta en una mezcla de presencias, ausencias, vacíos, reflejos y vaguedad. Los colores, por ejemplo, se nos ofrecen bajo diversos matices, cambios e irregularidades; como dice Noë, «los colores tienen lados ocultos, igual que las figuras»[12]. Asimismo añade: «Somos capaces de experimentar el color real del objeto como si fuera la condición que gobierna o regula el modo en el que estos cambios se manifiestan»[13]. Este

8. *Ibid.*, 130. Análogamente, se puede considerar que el gusto es tacto intensificado. Cf. J. Milbank - C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, New York 2001, 97.

9. A. Noë, *Real Presence*, 24-25.

10. La «otra cara» de la cosa no es una ausencia táctil, porque con el tacto el perceptor no accede al lado completo de una cosa; solo entra en contacto con una pequeña región. Para el tacto, por sí solo, se da «el resto de la cosa», pero no otros lados. Hay ausencias táctiles, pero son diferentes a las visuales.

11. A. Noë, *Real Presence*, 16.

12. *Ibid.*, 14n. Cabe mencionar de nuevo a A. Parker, *Seven Deadly Colors*, en el que discute los colores de los animales; cf. capítulo 4 del presente libro.

13. A. Noë, *Action in Perception*, 128.

comentario trae a la mente la observación de Husserl de que la cosa percibida se capta como la regla para los múltiples cambios de lados, aspectos y perfiles que ofrece al perceptor. De hecho, Husserl sostiene que cada región básica de las entidades (objetos materiales, plantas, animales, seres humanos, objetos culturales, etc.) implica una «regla», «hilo conductor» (*Leitfaden*), «índice» o «marco» para la multiplicidad de experiencias, presencias y ausencias que le son propias a cada región[14].

2. El carácter dual de la percepción

Una de las ideas más valiosas desarrolladas en la teoría enactiva de la percepción es la idea de que la percepción tiene una estructura dual, «bi-fase»[15]. Cuando percibimos algo, somos conscientes de la cosa que percibimos, pero también de cómo la cosa se *nos* aparece en las circunstancias presentes, y las dos dimensiones nos son dadas perceptualmente. Consideremos la experiencia de un plato de comer. El plato es circular, pero cuando lo vemos desde cierto ángulo parece elíptico. El aspecto elíptico es uno de los aspectos en la multiplicidad mediante la cual se percibe la forma del plato, y, como dice Noë, «vemos su circularidad *en* el hecho de que parece elíptico visto desde aquí»[16]. Mientras percibimos el plato, distinguimos entre cómo es y cómo se nos aparece aquí y ahora, desde este ángulo y en este contexto. De acuerdo con la teoría enactiva, toda percepción tiene esta dualidad; toda percepción está «plegada» de este modo[17].

14. Cf. E. Husserl, *Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch*, The Hague 1952, §7, pp. 25-37. Otros pasajes sobre la identidad de un objeto como regla o índice que guía nuestra experiencia se encuentran en E. Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, New York 1931, §§149-150; Id., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, §50. No me puedo abstener de citar el pasaje de la p. 35 de *Ideen* III que concluye con una nota musical, ciertamente accidental, que es poco característica en Husserl: «Aber wie immer es sich ändern mag, Solange überhaupt erfahren ist, Solange überhaupt die Wahrnehmung, die den Gegenstand setzt, ein Recht hat, ist Ding Ding» (Cambie como cambie, mientras se tiene experiencia de ella y en la medida en que la percepción que pone afirmativamente el objeto tiene derecho a hacerlo, la cosa es la cosa).

15. A. Noë, *Action in Perception*, 164.

16. *Ibid.*, 84. La apreciación perceptual de la diferencia entre la cosa y cómo se me aparece a mí desde aquí es una clase de proto-distinción, análoga a la que ocurre en el protolenguaje.

17. *Ibid.*, 246, n. 11.

Si percibimos un color, distinguimos entre el color en sí y el color como se nos aparece a nosotros en dicho momento y bajo esta iluminación. Distinguimos entre lo que es un sonido y cómo nos suena aquí y ahora.

Un artista que pinta una escena o una persona capta esta dualidad; no solo muestra la cosa, sino la cosa vista desde un ángulo concreto y con una iluminación específica. Sin embargo, un niño no establece esta distinción cuando hace un dibujo; simplemente traza y colorea la cosa tal y como es, sin preocuparse por cómo se vería desde el ángulo del espectador o en el entorno presente: «El niño pinta la hierba verde, incluso si la pinta en una situación en la que está de color marrón dorado, y un coche se dibuja de mayor tamaño que un hombre, aunque el hombre esté en primer plano y el coche a gran distancia»[18]. Una buena pintura, por el contrario, imita al acto de percepción en que tiene la estructura dual de la cosa en sí y de la cosa en tanto que se aparece aquí y ahora, pero «el niño... dibuja lo que tiene delante sin detenerse en cómo se le aparece, y en este sentido, fracasa en su intento»[19].

Esta diferencia entre el trazo infantil y el dibujo sofisticado se mantiene incluso cuando el estilo de dibujar no obedece a las leyes de la perspectiva o de la representación. Por ejemplo, las imágenes ilustran los personajes importantes de mayor tamaño que los demás (el rey y la reina se representan más grandes que los cortesanos y aún más grandes que el común de sus súbditos), pero esta representación también expresa el carácter dual y plegado de la percepción; también distingue entre las figuras y las figuras según se le aparecen al espectador. En este caso, las figuras principales son más grandes que las secundarias porque se imponen, no simplemente porque ocupan mayor cantidad de espacio visual en la perspectiva del retrato. El espectador está siendo instruido por el retrato; *debería* verlos en esta proporción. Una ilustración nos enseña a ver y a comprender cómo «asimilar» el objeto que ilustra. Confiere un sentido, un modo de presentación, al referente[20].

18. *Ibid.*, 176.
19. *Ibid.*
20. Un niño pinta solamente el objeto, pero un pintor maduro pinta tanto el objeto como la visión del objeto desde «aquí». Este contraste es intuitivamente obvio en la pintura, y así lo podemos usar para aclarar los otros modos que tenemos para distinguir

La percepción, por tanto, tiene una estructura dual. Esta estructura no se explica diciendo que la cosa en sí está «ahí fuera», existiendo aparte del perceptor, mientras que el modo en el que la cosa se presenta desde este ángulo está «aquí dentro», de alguna manera en el interior del perceptor: «La variación en el aspecto del objeto no es una cuestión de 'mera sensación'»[21]. La teoría tradicional tenderá a decir que las presencias de las cosas realmente son propiedades de nuestros sentidos, no de la cosa misma: «El color, según estas teorías, está *en nosotros*, no *en el mundo*»[22]. Separa espacialmente la cosa de su aparecer. Thomas Hobbes es indiscutiblemente el defensor más acérrimo de esta teoría tradicional, en la que el aspecto de una cosa es subjetivo, interno y separado de la cosa de la cual es aspecto. En *Elements of Law* dice que una imagen o un color «no es más que una aparición en nosotros de ese movimiento, agitación o alteración que el objeto realiza en el cerebro o en los humores, o en alguna sustancia interna de la cabeza»[23]. Su siguiente paso es generalizar la idea: «Lo mismo que sucede con lo que la visión concibe, sucede también con las concepciones que surgen de los otros sentidos, el sujeto de su inherencia no es el objeto sino el sentiente». Igualmente dice: «Así pues, tampoco está el sonido en la cosa que escuchamos, sino en nosotros»[24], y el olfato y el gusto «no están en la cosa olida o en la cosa degustada, sino en los hombres»[25]. Hobbes dice que estamos constantemente siendo

entre las cosas y sus manifestaciones. 1) En el nivel de la simple percepción, podemos notar la diferencia entre lo que estamos viendo y cómo se nos aparece desde este lugar; nos podemos mover para verlo mejor; y podemos ver la superficie circular en su versión elíptica. 2) Cuando dibujamos algo, distinguimos, si somos maduros, entre el objeto y cómo se nos aparece o se nos debería aparecer a nosotros. 3) Cuando predicamos, distinguimos entre la cosa y la característica que queremos destacar de la cosa; queremos especificar cómo se nos muestra la cosa. 4) En la reflexión proposicional, establecemos una marcada distinción entre cómo es una cosa y cómo nos la presenta un hablante. 5) Finalmente, en la reflexión fenomenológica, en filosofía, establecemos una distinción sistemática entre el mundo y la manifestación del mundo, en presencia y ausencia, al dativo de manifestación. Cada uno de estos tipos de reflexión es distinto, y hemos de tener cuidado de no reducir uno en otro. En especial es importante evitar desmontar la distinción filosófica y reducirla a uno de los otros tipos, como el cuarto o el primero.

21. A. Noë, *Real Presence*, 19.
22. Id., *Action in Perception*, 150.
23. T. Hobbes, *The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. F. Tönnies, London 1969, parte I, cap. 2, p. 4.
24. *Ibid.*, 6.
25. *Ibid.*, 7.

engañados por la percepción al creer que las apariciones de las cosas pertenecen a las cosas mismas y no a nosotros; lo llama «la gran decepción del sentido»[26]. Desarrolla la misma idea al comienzo del *Leviathan*, donde dice: «Y no obstante, a cierta distancia, el objeto real mismo parece provisto de los caprichos que engendra en nosotros; y sin embargo, el objeto es una cosa, la imagen o el capricho es otra»[27].

Para reforzar su argumento, Hobbes apela a los reflejos naturales, como el árbol que se refleja en el agua, o la cara que se refleja en el espejo. Estos fenómenos, dice, muestran que una aparición puede estar separada, incluso espacialmente, de la cosa –la cosa puede estar *ahí* mientras que la presencia en el espejo está *aquí*–. Estos reflejos muestran que «el color y la imagen pueden estar donde la cosa vista no»[28], y que «sabemos que la cosa que vemos está en un lugar; la aparición en otro»[29]. Nuestro filósofo dice que la imagen es «una cosa meramente fantástica»[30], y que la «aparición en luz externa realmente no es más que movimiento interno»[31]. Hobbes sostiene una separación similar en la percepción. Percibir algo es, desde su punto de vista, como verlo en un espejo, con la aparición dándose en un lugar distinto de la cosa misma. El pensador inglés vuelve a repetir esta doctrina sobre la subjetividad de las apariciones hacia el final de su *Leviathan* («que a la imaginación se llama vista; y parece no ser mera imaginación sino cuerpo en sí, sin nosotros»)[32]. Él sostiene que tomar algo que imaginamos por la cosa real es la raíz de la demonología pagana, y la clasifica como una de las cuatro obras de la oscuridad en el «reino de la oscuridad». Cabe mencionar que el uso de la preposición *en*, en muchos de los pasajes que he citado, claramente revierte al sentido del «lenguaje natural» de la palabra, aunque esté hablando desde la perspectiva filosófica. Hobbes extirpa espacialmente la imagen perceptual de la cosa percibida.

26. *Ibid.*, 7.
27. T. Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, New York 1996, parte I, cap. 1, p. 14.
28. Id., *Elements of Law*, 4.
29. Id., *Leviathan*, 14.
30. Id., *Elements of Law*, 4.
31. *Ibid.*, 5.
32. T. Hobbes, *Leviathan*, parte IV, cap. 45, p. 440.

3. SEPARANDO LAS APARICIONES DE LAS COSAS

Esta teoría de la percepción por imagen, además, normalmente se repite de manera casual como si se diera por hecho. En el capítulo 5, hemos citado a Bickerton refiriéndonos a «la imagen de la realidad que cada cual lleva consigo en su cerebro»[33], y también podemos citar a Paul Churchland, que dice que «el patrón general de los niveles de activación neuronal en un instante concreto constituyen el retrato del cerebro de la situación local aquí y ahora»[34]. Churchland habla del «retrato incesante del cerebro sobre un mundo en constante devenir». En otro pasaje, se atreve incluso a hacer referencia a «la pantalla de cine común al fondo del cerebro», y dice que «se 'ilumina' simultáneamente por dos proyectores [los ojos] en lugar de uno solo»[35]. Dándose cuenta de lo explícita que es esta expresión, agrega: «La metáfora del enunciado precedente no es completamente infundada. La corteza visual es una hoja fina y bi-dimensional de neuronas, y la actividad neuronal a lo largo de sus superficie es una proyección bastante fidedigna de la actividad neuronal de la retina». Churchland dice que «la imagen literal en uno de los lugares [la retina] reaparece como 'imagen' neuronal en el otro lugar». Por tanto, tenemos una imagen retiniana que produce una imagen cortical, y no podemos preguntar si la imagen cortical es una imagen de la imagen retiniana o de la cosa retratada por ella. ¿Acaso tenemos un retrato de otro retrato, o una copia de un retrato, o son ambos retratos simples imágenes del objeto original? En este análisis, la lógica del retrato queda atrapada en arenas movedizas.

El tema se complica más si suponemos que el cerebro es aquello que está en la persona mirando a una imagen del mundo. Supongamos que mira el retrato de un árbol. Ahí está el cuadro en la pared, la imagen en la retina, y la imagen en la corteza visual. ¿Son las imágenes retiniana y cortical retratos del retrato del mundo o del árbol que es representado? Churchland tiene algo que añadir al respecto: observa que si se inyecta glucosa radioactiva en un mono y hacemos que el animal mire una imagen externa, es decir, si el

33. W. H. Calvin - D. Bickerton, *Lingua ex Machina*, 15.
34. P. M. Churchland, *The Engine of Reason, the Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain*, Cambridge MA 1995, 6.
35. *Ibid.*, 60.

animal mira una figura sencilla en el mundo exterior, «una copia interna de la imagen pintada en glucosa radioactiva aparecerá en la corteza visual del mono». Ciertamente, la copia interna a la que nos referimos sería vista como una copia por parte de los observadores que miran la corteza visual del mono, pero no por el mono, y entonces surge la pregunta de si la copia es ella misma un retrato. En todo caso, después de mostrar la semejanza entre la representación retiniana y la cortical, Churchland concluye: «Así pues, la superficie cortical que usted tiene es una especie de pantalla de proyección, y sus dos ojos son los proyectores».

Churchland incluso dice que «con la apropiada socialización» nosotros –todos nosotros– podemos llegar a hablar sobre nosotros mismos y sobre nuestras experiencias en términos completamente científicos: «Lo que era patrimonio exclusivo de la elite científica de una época puede llegar a ser acervo popular de todo hombre en otra época»[36]. Y especula: «El nuevo esquema, como cualquier otro, gradualmente irá adentrándose en la población general. A su debido tiempo, llegará a ser propiedad compartida por el pueblo en general. Contribuirá a, o incluso constituirá, una nueva psicología popular –esta vez, una psicología firmemente enraizada en una teoría del cerebro adecuada–»[37]. Si se produjera esta transformación, supongo que de ello se seguiría que cualquier cosa parecida a un uso declarativo del pronombre personal en primera persona cedería el paso a un discurso estrictamente científico e informativo.

Contra el punto de vista que desliga las apariciones de las cosas de las cosas mismas, Noë dice: «No hay razones para pensar que las apariciones –el aspecto de la cosa, cómo suena, como se siente– son sensaciones o elementos mentales. El aspecto de las cosas... es precisamente una característica de cómo son las cosas»[38]. Con otras palabras dice: «Descubrir apariciones no es dirigir la mirada al interior, como si dijéramos, hacia la sensación y la subjetividad»[39], y de nuevo añade: «El aspecto no es una entidad mental. El aspecto es una propiedad objetiva, del entorno»[40]. Cabe mencionar que su

36. *Ibid.*, 277-278.
37. *Ibid.*, 323.
38. A. Noë, *Action in Perception*, 164.
39. *Ibid.*, 179.
40. *Ibid.*, 85.

uso de la palabra *aspecto* en este pasaje es semejante al de Jacob Klein, quien tratamos con anterioridad en el capítulo 7, excepto que Klein lo aplicaría a la inteligibilidad de la cosa y no simplemente a su aparición visual. Noë también dice: «Las apariciones caen de lleno en el lado mundo de la división mente/mundo»[41], y otra vez: «La experiencia nos presenta cómo son las cosas –por ejemplo, a los ciervos paciendo en la pradera– y nos presenta el mundo *como aparece desde aquí*»[42]. Dice: «Nos desenvolvemos en un mar de perspectivas que son propiedades y nos damos cuenta de ellas... cada vez que somos perceptivamente conscientes»[43]. Ser capaces de navegar por el mundo de este modo dual y plegado es parte de lo que nos hace humanos: «Somos lo suficientemente inteligentes como para equilibrar estas dos interpretaciones de cómo son las cosas simultáneamente»[44].

Está claro que la teoría «tradicional» de la percepción y la teoría «enactiva» tienen expectativas diferentes con respecto a encontrar los correlatos neuronales de nuestra experiencia consciente. Si el aspecto o representación de las cosas nos son realmente internos, sería plausible cartografiarlos en la mente y buscar algún tipo de isomorfismo entre estados mentales y estados cerebrales. Si, por el contrario, los aspectos de las cosas pertenecen a las cosas en su interacción con nosotros y con el entorno, no esperaríamos encontrar una correlación isomórfica entre la experiencia y el cerebro. De hecho, la cuestión de si hay o no correlatos neuronales de la conciencia ha sido un tema de controversia entre los defensores de ambas teorías[45]. Las dos aproximaciones conducen a dos concepciones diferentes de la ciencia del cerebro; la aproximación enactiva busca «una neurociencia de la actividad de todo el cuerpo, en lugar de una ciencia de la actividad cerebral»[46]. La aproximación enactiva a la percepción y a las neurociencias no espera encontrar correlaciones definitivas entre las diversas experiencias conscien-

41. *Ibid.*, 105.
42. *Ibid.*, 205.
43. *Ibid*, 167.
44. *Ibid.*, 140.
45. Cf. A. Noë - E. Thompson, *Are There Neural Correlates of Consciousness?*, 3-7.25-26.
46. A. Noë, *Action in Perception*, 227.

tes y la actividad neuronal. Diría que la actividad neuronal es más flexible y que está distribuida de manera generalizada a través del cerebro y del sistema nervioso.

4. El impacto de la sintaxis en el cerebro

Es filosóficamente iluminador pensar en la percepción como algo «dual» y «plegado». Esta estructura implica que hay un hálito de reflexión incluso en la percepción. Nos damos cuenta de la cosa que estamos percibiendo, pero también somos conscientes de cómo se nos presenta, y hacemos la distinción, aunque primitiva y precategorial, entre cómo es la cosa y cómo se nos aparece a nosotros. La diferencia queda expresada con mayor transparencia cuando hacemos un retrato de la cosa; al retratar, contrastamos deliberada y claramente entre cómo es la cosa y el aspecto que tiene (o que debería tener) para el espectador. Contrastamos más explícitamente la referencia y el sentido.

¿Distinguen también los animales entre la cosa y cómo la cosa se les aparece? ¿Es esta distinción el resultado de un desbordamiento de la razón sobre la percepción, y por lo tanto, se limita a los seres humanos? Ciertamente, la distinción es mucho más nítida para nosotros que para los animales, y parece un hecho obvio que los animales no realizan retratos de las cosas. Sí parece que reconocen alguna diferencia entre la cosa percibida y su perspectiva, pero me gusta sugerir que la naturaleza plegada de la percepción, tal y como la experimentamos nosotros, es el resultado de la presión que ejercen la razón y la sintaxis sobre la percepción.

El lenguaje y la sintaxis hacen posible que llevemos a cabo una reflexión en toda regla. En el capítulo 3 discutimos la articulación sintáctica de las cosas, con la que vamos más allá de la continuidad de la percepción y constituimos estados de la cuestión. Luego, en el capítulo 11, se introdujo la distinción entre la constitución directa de un objeto categorial y la reflexión proposicional en la que tomamos el estado de la cuestión como algo meramente propuesto o presentado por el hablante. Esta distinción tiene lugar en la actitud natural y nos permite investigar críticamente la verdad de lo que nuestro interlocutor nos dice. Tal y como dijimos, la proposición es un estado de la cuestión en tanto que propuesto, y debido a que lo en-

tendemos como propuesto podemos verificar si «coincide» con los estados de la cuestión que podemos articular según nuestras propias percepciones. La reflexión proposicional hace posible que citemos a otros hablantes; podemos tomar distancia de lo que dicen sobre algo y verlo como algo que ellos están diciendo, y en algunos casos tal vez queramos comprobar si lo que dicen es verdad o no. Podemos examinar lo que dicen en honor a la verdad de lo correcto.

Me gustaría sugerir que el carácter dual y plegado de la percepción se da de este modo en los seres humanos porque el poder de la reflexión proposicional penetra en nuestras percepciones. Nos capacita para distinguir bastante explícitamente entre la cosa que vemos y cómo la vemos. Una vez hemos ejercitado la reflexión en el nivel proposicional, se filtra en nuestras percepciones, donde podemos buscar algo análogo a «la verdad de lo correcto»: podemos intentar, deliberadamente, obtener una mejor visión de la cosa, o podemos cerciorarnos de que realmente estamos viendo lo que creemos estar mirando. La distinción entre la cosa y su aspecto entra en juego en la percepción, incluso antes de que pasemos a la articulación categorial. En este nivel perceptual, la distinción entre la cosa y la cosa en tanto se presenta no es tan precisa como en el nivel proposicional, porque, en el nivel de la percepción, no contamos con la instrumentalidad de las palabras para separar nuestra percepción y hacerla más discreta, y para cambiar nuestra atención de la cosa que está siendo manifestada hacia el hablante que la está articulando para nosotros.

En el nivel de la sensibilidad, el juego de nuestra imaginación refuerza la distinción entre la cosa y cómo nos es dada. Recordamos o, despiertos, soñamos visualmente y nos encontramos con que podemos «tener» la percepción una y otra vez, y también nos damos cuenta de que podemos manipular el aspecto de la cosa incluso respetando su identidad. Finalmente, podemos dar un paso más allá de la imaginación y realizar un retrato de la cosa, con el que claramente distinguimos entre la cosa y su aspecto, y lo hacemos no sólo para nosotros –como cuando recurrimos a la fantasía–, sino que lo hacemos también para otros. Públicamente podemos mostrar a otros cómo puede ser la cosa vista, y por medio de ello podemos sacar a relucir más significados de la cosa, no solo en cuanto a palabras, sino en cuanto a su aspecto. Ciertamente, el mutismo del

retrato, el hecho de que el retrato no articula cosas verbalmente, ni gramaticalmente, le otorga una fuerza expresiva propia. Puede expresar cosas que no pueden ser expresadas con las palabras. Puede declarar a su modo, con sus propias formas de composición, ritmo y rima, y con su propio efecto retórico.

Me parece que los autores que desarrollan la teoría enactiva de la percepción no exploran mucho el tema de la categorialidad y la sintaxis. Son más como Merleau-Ponty que como Husserl. Tienden a permanecer en la percepción y la corporalidad. Contribuyen considerablemente a la filosofía en el análisis de dicho dominio, pero creo que su trabajo puede enriquecerse si se relaciona con el dominio de la razón y la articulación categorial.

5. Hablar científica y filosóficamente sobre nosotros

Una de las afirmaciones más impactantes de Paul Churchland es la de que sería posible para los humanos hablar en el lenguaje de las neurociencias para referirse a ellos mismos y a sus experiencias. El lenguaje científico, dice, podría convertirse en una nueva psicología «popular» y tendría la ventaja de estar fundamentada en una ciencia del cerebro apropiada. El experimento de Churchland sobre el pensamiento no pretende ser pura fantasía; él afirma que podría darse la sustitución de las nociones de nuestro sentido común actual y sería mejor para nosotros. Me cuesta imaginar este cambio, especialmente cuando intento proyectarlo a un contexto más amplio. Imaginemos una gran muchedumbre de personas siendo excitadas por un demagogo; ¿podría él y también ellos hablar de sí mismos y otros en términos de «gradientes termales, gotas voltaicas... y amígdalas hiperactivas?»[47]. ¿Podrían describir lo que está teniendo lugar con los términos que utilizamos para describir tornados y tormentas eléctricas? Creo que es algo imposible de imaginar. Y, ¿qué pasaría con la distinción entre el uso informativo y el uso declarativo en primera persona? ¿Sería posible que un hablante se apropiara de su propia aserción diciendo «yo sé...» o «yo sospecho...»? Si todo lo que habláramos tuviera que traducirse en discurso científico, articulado en tercera persona, ¿no tendría el hablante que rendirse ante la inca-

47. P. Churchland, *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*, 278.

pacidad de declararse a sí mismo como hablante entre otros hablantes? Me parece que toda la dimensión de responsabilidad humana y veracidad quedaría disuelta; quedaría reducida a proceso natural, y no obstante, la gente seguiría estando ahí, hablando unos con otros y haciendo afirmaciones. Habría ciencia, pero nadie que la poseyera o la asimilara. Simplemente se adheriría a ciertos cuerpos.

Para ampliar algo más nuestra esfera de acción, resulta difícil admitir que Thomas Hobbes no caiga preso de esta reducción de la verdad a meras operaciones naturales. En el capítulo 9 de *Leviathan* ofrece un esquema de las diversas ciencias, e incluye la ética, la poesía, la retórica, la lógica y la ciencia de lo justo y lo injusto dentro de la «historia natural», la ciencia de las consecuencias que se siguen de los accidentes naturales del cuerpo; por tanto, agrupa estas ciencias «humanas» bajo el mismo epígrafe general que engloba la geometría, la geografía y la meteorología[48]. La pregunta central para Hobbes, Churchland y el punto de vista filosófico que ellos representan es si la investigación científica de la verdad de las cosas puede dar cuenta de la persona que está dedicada a la investigación científica de la verdad de las cosas, así como de todas las demás formas de ser veraz, que incluyen la dialéctica, la persuasión retórica y el retrato.

Ciertamente, la mayoría de las personas dudarían a la hora de afirmar que podemos hablar sobre nosotros mismos y todo lo demás solamente en términos científicos, pero las grandes conquistas teóricas y prácticas de la ciencia a veces nos hacen replantearnos la cuestión, y hay algunos autores, como Francis Crick, que creen que solamente somos lo que las ciencias naturales dicen de nosotros. La cuestión debe ser explorada, y para ello, me gustaría distinguir algunos de los diversos modos que usamos para hablar del mundo y de nosotros mismos. Anteriormente hemos distinguido entre el lenguaje de la actitud natural, el «mundanés», y el lenguaje hablado bajo la perspectiva filosófica y reflexiva, el «transcendentalés». Necesitamos introducir otro tipo de lenguaje, el tipo que se habla en la ciencia y que toma los objetos como simples cosas impersonales en un mundo gobernado por las leyes de la naturaleza. Más específicamente, no trataremos la ciencia en general, sino la ciencia del cere-

48. T. Hobbes, *Leviathan*, 60-61.

bro o neurofisiología. Si podemos diferenciar y definir estas distintas formas de hablar, si podemos demarcar estos diversos lenguajes y las dimensiones y perspectivas que conllevan, podremos aclarar algunos de los problemas que surgen en el análisis de la experiencia humana y la verdad, y tal vez podamos también aclarar cómo relacionar la conciencia humana con las actividades del cerebro y el sistema nervioso. Cuando los autores discuten el problema mente-cuerpo, normalmente solo se preguntan cómo pueden las neuronas corporales «causar» nuestras experiencias y nuestros pensamientos. Me gustaría abordar este problema de otro modo. En lugar de hablar directamente del cerebro y el pensamiento humano, examinaré cómo habla un neurocientífico sobre el cerebro y el sistema nervioso e intentaré comparar su modo de hablar con otros modos.

a) *La conversación*

Comenzamos con el lenguaje propio de las conversaciones típicas de la actitud natural. Recordamos algunas de sus características y algunos de los cambios que nos interesan dentro de su dinámica. Cuando las personas hablan entre ellas sobre cosas y situaciones del mundo, obviamente se ven mutuamente como hablantes y oyentes. Se consideran hablantes responsables que pueden hacer afirmaciones y que pueden ser sinceros o embusteros, inteligentes o tontos. Se tratan como entidades que no solo pueden oír, sino también escuchar: comparten argumentos e intentan persuadirse y enseñarse mutuamente. Incluso más fundamental es el hecho de que se incitan los unos a los otros a entrar en conversación intentando que el interlocutor esté deseoso de escuchar y tomar en serio al hablante. Las personas identificadas como hablantes y oyentes podrán acertar más o menos con lo que dicen o con cómo escuchan, pero participan en esta actividad de un modo en el que los animales y las plantas no lo hacen. Algunas entidades del mundo destacan por ser capaces de entablar conversación. Merece atención filosófica el hecho de que no todas las entidades del mundo son susceptibles de ser interlocutores. Algunas son admisibles en esta categoría, pero no todas. Solamente aquellas que son admisibles están caracterizadas como personas, y solamente ellas llegan a poder utilizar los pronombres personales de un modo declarativo.

Por otra parte, este compromiso con los demás no es algo secundario para los seres humanos. No es cierto que en primer lugar nos relacionemos «impersonalmente» con las cosas y con los seres humanos y que después, derivativamente, adoptemos una «actitud intencional» hacia ellos. La actitud intencional, en la que consideramos a los demás no solo como cosas conscientes sino como agentes de la verdad, es la condición desde la que partimos los seres humanos. Es desde esta actitud desde la que aprendemos a hablar y, por tanto, a pensar nosotros mismos. No tendríamos una visión impersonal de las cosas si antes no hubiéramos tenido un acercamiento personal.

Dentro de esta actitud conversacional, podemos enfocar la atención en el cuerpo de la persona. Mientras hablamos, es posible que dejemos de prestar atención a la conversación y nos fijemos en el cuerpo de nuestro interlocutor. Quizás nos demos cuenta de cómo tuerce los labios, de los gestos repetitivos de sus manos, de los movimientos rápidos y siniestros de sus ojos, de su desgarbada postura. Algunas de las cosas que vemos pueden estar relacionadas con la conversación (un tic nervioso puede ser indicio de que nos está mintiendo), pero otras, como la cicatriz en su brazo, pueden no ser relevantes en absoluto. Este tipo de cambio de enfoque no cancela la actitud básica en la que la persona es considerada hablante y receptora. Complementa el modo original de acercarnos a dicha persona y es una de las posibilidades que se da dentro de la conversación, porque nuestro hablante-oyente sigue siendo una entidad corporal, entre otras, en el mundo.

Podemos centrarnos en el cuerpo del interlocutor, pero también podemos detenernos y llevar a cabo otro tipo de reflexión: podemos interesarnos en lo que dice. Podemos ejercitar la reflexión proposicional. Cuando lo hacemos, no solo seguimos las palabras del hablante y no solo nos dejamos guiar por él a medida que vamos articulando cosas; adoptamos una nueva postura, en la que interpretamos lo que dice simplemente como algo que él dice, pero no como lo que las cosas son. Podemos descubrir que algo de lo que dice no es cierto (el hablante está mintiendo o está equivocado), y entonces pensaríamos que lo que dice es *solamente* su declaración u opinión. A propósito, sería un proyecto interesante contrastar la reflexión proposicional con la reflexión sobre el cuerpo del inter-

locutor, y compararlas mutuamente; ambas son reflexiones e «interrupciones» del transcurso normal de la conversación, pero son de distinto tipo.

Mientras estamos en la actitud conversacional también podemos introducir citas, y lo podemos hacer estando o no de acuerdo con lo que la otra persona ha dicho: podemos citar a otros para reforzar lo que estamos diciendo o para distanciarnos de lo que han dicho. Citar es similar a la reflexión proposicional pero algo diferente. Asimismo, en la actitud conversacional, podemos entender las cosas como ilustraciones realizadas por otras personas (tal vez debamos llamarlos ilustradores más que hablantes). Podemos entender algunos objetos como imágenes; podemos entender la conducta corporal de otras personas como presentación dramática; y podemos entender algunos gestos como imitaciones de lo que otra persona ha hecho. Aquí de nuevo podemos evaluar la veracidad de lo que se representa y podemos interpretar algunas de las representaciones como simple «opinión» de las personas que están haciendo la representación; o podemos negar la verdad de la representación. El dominio de las imágenes guarda analogía con la reflexión proposicional, y también cabe la posibilidad de citar representaciones.

En todos estos cambios que suceden en la actitud conversacional, seguimos viendo a los demás y a nosotros mismos como agentes de la verdad. Mientras estamos o no citando o llevando a cabo la reflexión proposicional, de vez en cuando usamos pronombres declarativamente y así nos apropiamos de lo que hemos dicho. La reflexión proposicional, que interrumpe nuestro enfoque directo sobre las cosas de las que hablamos, no interrumpe ni cancela nuestra actitud conversacional, ni tampoco cancela la actitud natural pre-filosófica que seguimos manteniendo mientras estamos ocupados con las cosas. Nuestra actitud conversacional tampoco queda interrumpida o cancelada al prestar atención al cuerpo del interlocutor.

b) *El discurso científico*

Consideremos ahora la postura del científico. Supongamos que se encuentra explorando neuronas en un organismo. Tal vez está examinando el sistema nervioso de un caracol. Él trata al organismo y a las células que contiene como simples objetos del mundo. Por

ejemplo, él mide la longitud de las neuronas y la acción potencial que tiene lugar en ellas. No habla con el organismo ni con las células que examina. No las cita, ni ejercita una reflexión proposicional sobre lo que hacen. Los trata simplemente como objetos, eso sí, objetos vivos. Además, puede comportarse de la misma forma respecto a un ser humano. Puede tratar al ser humano simplemente como otro objeto del mundo y usar solamente categorías que corresponden con los cuerpos. Algunas veces, de hecho, las personas se tratan entre ellas de este modo. Consideremos un neurocirujano que viene a operar a un paciente, el cual está anestesiado en una camilla. El cirujano llega justo para la operación, entra al quirófano, hace su trabajo y se marcha. No habla con el paciente y no se relaciona explícitamente con él en tanto que agente de la verdad. No cita al paciente. En lo que explícitamente realiza, trata al paciente igual que si hubiera tratado un objeto impersonal.

Si esta actitud «científica» fuera llevada al extremo, sería una continuación radicalizada de la reflexión corporal que mencionamos anteriormente, cuando discutíamos la actitud conversacional. Cuando tratamos a los demás como conversadores, *podemos* fijarnos en sus características corporales sin interrumpir o suspender nuestra postura conversacional. Podemos asumir que el neurocirujano que opera al paciente anónimo actúa de este modo. No habla con el paciente, pero en principio sabe que lo podría hacer; sabe que el paciente es un agente responsable de la verdad. Pero, ¿podemos proyectar esta posibilidad de reflexionar sobre el cuerpo de otra persona, en una posibilidad mucho más extrema, una posibilidad en la que excluimos la dimensión personal por completo e intentamos tratar al otro ser humano como una entidad sometida solamente a las leyes de la naturaleza? ¿Podemos dar cuenta de la persona convirtiéndola en un sistema pre-personal natural? ¿Puede una comunidad de científicos hablar de dicha persona –y de sí mismos– solamente en términos de gradientes termales, gotas voltaicas y amígdalas hiperactivas? Afirmar que esto sería posible significa llevar a cabo, dentro de la actitud conversacional, la maniobra de tomar una visión parcial de las cosas por la visión global del todo.

Si una persona «reduce» su discurso de esta manera, no hará uso de ninguna de las categorías que se relacionan con la verdad. No podrá hablar de retratos, de proposiciones o de lo correcto y lo

falso. Estos fenómenos no volverán a aparecer en su pantalla de radar. No podría culpar a alguien de haberle engañado o de haber sido descuidado recopilando información. Pero, de hecho, nadie puede restringir su discurso de esta manera. Una vez que hemos entrado a formar parte de la actividad de hablar con otros, necesariamente nos introducimos en la dimensión de la sintaxis, de la designación de la gramática, de la reflexión proposicional, de la confirmación o refutación, de lo correcto, de la representación y otros asuntos de la veracidad, incluida la responsabilidad. No puede haber ciencia sin la presencia de estos aspectos de la experiencia. Si un científico trabaja con el sistema nervioso humano, también le tendrá que preguntar al sujeto lo que está viendo en ese preciso momento, lo que siente, si le parece que los colores son diferentes, o si la cara de este retrato es la de un hombre o mujer; tendrá que asegurarse de que el sujeto entiende sus preguntas; y tendrá que determinar si el sujeto le ha prestado atención o si le ha dicho la verdad. No podemos funcionar en la actitud científica sin estar también involucrados en la actitud conversacional, que es el modo por defecto, el modo original en el que nos relacionamos con las cosas y entre nosotros como agentes de la verdad. La propuesta de restringir nuestro discurso al de la ciencia se resume en la afirmación de que es posible relacionarnos con los demás sin el lenguaje adecuado para la conversación, lo cual es imposible. Para ahondar en ello con más detalle, debemos introducir otra dimensión del habla.

c) *El lenguaje filosófico*

También podemos hablar desde el punto de vista filosófico, en el cual utilizamos lenguaje filosófico. Es distinto de las dos perspectivas y de los dos lenguajes que hemos discutido anteriormente. La perspectiva filosófica es la que reflexiona sobre la propia dimensión de la conversación humana. Es comprehensiva; reflexiona sobre el todo de las cosas, pero el todo en tanto que se le manifiesta a la experiencia y al habla humana. Reflexiona sobre todas las cosas, en tanto que llegan a ser legómenos y fenómenos. La filosofía también discute sobre los primeros principios del todo de las cosas, aquello que es lo mejor y más elevado en el todo, pero estos principios y excelencias tienen su modo de estar presentes en la conversación

humana, y la filosofía intenta mostrar cómo están presentes y ausentes, y cómo se distinguen de aquello que ellos gobiernan.

La filosofía diferencia y clarifica cosas como lo moral, lo político y lo económico. Distingue entre hacer (*praxis*) y crear (*poiēsis*), entre la amistad y la justicia, entre lo vivo y lo inerte, entre lo lógico y lo psicológico, y entre lo genuino y lo meramente aparente. Todas estas cosas están ya operativas dentro de la conversación humana y le han sido manifestadas, pero la filosofía da un giro y se fija en ellas de una manera reflexiva distinta a cualquier aproximación que pueda realizarse dentro de la propia conversación humana. La filosofía puede tener esta perspectiva distintiva justamente porque considera la conversación humana como un todo, de la misma forma que considera la totalidad de las cosas que se presentan por medio de la conversación humana. En este sentido, la filosofía es distinta de todas las demás voces que forman parte de la conversación humana, porque cada una de ellas ha cortado una parte del todo y dedica toda su atención a dicha parte. La filosofía se encarga del todo, y asimismo examina cómo estas partes están segregadas en el todo. Esta es la razón por la cual se dice que la filosofía versa sobre los «cimientos» de cada una de las artes y las ciencias: examina cómo cada arte y cada ciencia, junto con las voces asociadas a ellas, se determinan en tanto que iniciativa parcial. Si alguna de las voces parciales intentara examinar el todo de las cosas (y la conversación humana como un todo), por definición, estaría alegando que es filosofía. Como dice Oakeshott, «cada voz tiende a la *superbia*, es decir, a una preocupación exclusiva por su propio discurso, lo cual puede resultar en que la conversación humana se identifique con dicha voz y en que pronuncie su discurso como si lo hablara solamente consigo mismo»[49].

La filosofía es analítica y descriptiva. Debido a que observa el todo, no se trata de una empresa parcial que compite con otros proyectos parciales. No está dotada de un acceso especial que revela nuevas cosas; no conoce un tipo de objetos especiales que la conversación humana ignora. La filosofía no se inventa nueva información sobre objetos ocultos. Simplemente reflexiona sobre lo que ha esta-

49. M. Oakeshott, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, en Id., *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, IN 1991, 492.

do ahí todo el tiempo, pero conoce lo familiar bajo una nueva manera, en su relación con el todo. La filosofía deja que las cosas sean. Tal vez suene como una ocupación inocua e improductiva, pero no le falta importancia, porque en la conversación humana tenemos la tendencia a ahogar una voz a favor de otra y de confundir la parte con el todo. Tenemos la tendencia a *no* dejar que las cosas sean, y el resultado de hacerlo es o bien la confusión o bien el imperialismo intelectual. En su estado óptimo, la filosofía logra un tipo de justicia en el dominio de la verdad, repartiendo a cada cosa lo que le corresponde. Asimismo, la filosofía es esencialmente contemplativa. Pone de relieve cosas de tal modo que nada puede hacerse con ellas. Lo que pone de manifiesto no puede ser cambiado por la intervención humana. Saca a relucir lo que las cosas son y «cómo son y han de ser», en el doble sentido del término: el modo que tienen de ser y el modo en el que tienen que ser. La inutilidad de la filosofía no es por debilidad humana, sino por la naturaleza de lo que la filosofía manifiesta. Las personas que tienen prisa o que quieren resolver las cosas de inmediato se impacientan con la filosofía, que siempre parece estar repitiendo lo obvio, pero enunciar lo obvio y lo trivial es a menudo necesario, porque se pierden de vista muy fácilmente. Lo trivial no es necesariamente insignificante.

6. El estado de la filosofía

La conversación humana es un todo; es el correlato subjetivo humano del todo de las cosas. La filosofía reflexiona sobre la conversación y sus correlatos objetivos. ¿Acaso no es la propia filosofía una voz solitaria dentro de la conversación humana? Reflexiona sobre el todo, pero en cierta manera, ¿no le sitúa esta reflexión fuera del todo? ¿No se convierte más bien en una parte del todo? No podemos evitar este enigma. Es la carga (o el entretenimiento) perpetua del filósofo, y explica por qué la filosofía suele ser tomada por psicología, ideología, retórica, poesía o ciencia. Simplemente ha de ser reconocida y mantenida como un asunto especial dentro del conocimiento humano. Esto no se resuelve separando la filosofía del todo de las cosas, o reduciéndola a una ciencia parcial que renuncie a la totalidad. La vida teorética humana llega a su plenitud con esta perplejidad a cuestas, y deja de desconcertarnos cuando

vemos esta carga como algo inevitable. No tiene sentido luchar contra ello o preocuparse de ello, ni tratar de negarlo o borrarlo. Es simplemente una cosa más que hemos de formular de la mejor manera posible.

Este dilema aflora mediante el vocabulario que se usa en filosofía. La filosofía usa palabras cuyo lugar natural es la conversación humana. Tiene que metaforizar el significado de dichas palabras y hacerlas funcionar dentro del lenguaje de la actitud filosófica. Como dice Thomas Prufer, la filosofía debe utilizar la terminología de las ciencias y de la conversación humana «usándola para decir algo estrictamente más allá de su alcance»[50]. También tiene que usar estas palabras con su significado transformado cuando se dirige a las personas que se encuentran en la conversación humana natural. Cuando lo hace, a los oyentes les parece que lo que se dice forma parte de su conversación; es decir, les parece que se trata de una voz parcial, una voz entre otras. Su carácter distintivo tiende a pasar desapercibido. No hay manera de evitar este aprieto, y depende de la prudencia retórica del filósofo encontrar un modo de distinguir su propia voz del uso que hace de ella para transmitir lo que dice.

Con el fin de ilustrar el dilema que surge en esta situación, consideremos el comentario que hice en el capítulo 10, cuando dije que podríamos ubicar la inteligibilidad de una entidad no solo «en» la entidad misma o «en» uno o unos hablantes concretos como conceptos «en» sus mentes, sino «en» la conversación humana, que incluye no solo palabras, sino también sus correlatos noemáticos, los «contenidos» que las palabras «contienen», es decir, las cosas que designan. Estos comentarios puede que hayan sonado extraños, pero sólo si el oyente los ha interpretado bajo el significado que tienen en el lenguaje de la actitud natural. En el discurso ordinario, sería raro decir que las cosas y las inteligibilidades están en cierta manera contenidas dentro de una conversación o de unas palabras. Pero yo hablaba en transcendentalés, y términos como *en*, *contenidos* y *contiene* adoptan un significado ajustado al uso en dicho lenguaje. La preposición *en* cuando es usada en la frase «en la conversación

50. T. Prufer, *Husserl, Heidegger, Early and Late, and Aquinas*, en Id., *Recapitulations: Essays in Philosophy*, Wahington D.C. 1993, 75. Prufer discute la diferencia entre la actitud natural y la actitud filosófica en *Husserlian Distinctions and Strategies in* The Crisis, en Id., *Recapitulations*, 48-57.

humana» no significa en *este* sitio en oposición a *ese* otro, no más de lo que la descripción que hace Aristóteles del alma como «lugar de las formas» (*topos eidōn*) significa un lugar concreto, cercano o lejano[51]. El oyente ha de caer en la cuenta de que las exclusiones espaciales que normalmente se aplican no proceden en este caso. Lo hablado puede darse en la conversación sin perder su origen en las cosas y sin necesidad de emigrar desde las cosas hacia la mente. También creo que las elegantes frases pronunciadas por Alva Noë pueden comprenderse mejor si nos damos cuenta de que están siendo transmitidas desde un punto de vista filosófico y no desde un enfoque psicológico o sociológico. Cuando dice que vemos el carácter circular de un plato en el aspecto elíptico que presenta, está hablando en el modo en el que las cosas se nos aparecen en la experiencia y en la conversación humana. No nos está informando sobre una peculiaridad psicológica o una costumbre que pueda describir un antropólogo.

Entonces, ¿qué sucede con la actitud científica y su discurso? La filosofía considera que la ciencia es una voz especial dentro de la conversación humana, una que comprende todos los demás aspectos del discurso humano, como la responsabilidad, la precisión, la honestidad, así como la articulación y la citación, y que usa las intensas formas de identificación que se alcanzan en matemáticas. Pero algunas personas que escriben sobre ciencia, como Churchland o Crick, afirman que la ciencia puede hacer más que esto, afirman que puede ser el conocimiento del todo. La ciencia puede terminar por convertirse en filosofía. Para que eso suceda, sin embargo, debe descalificar otros modos de discurso, o al menos traducirlos a lenguaje científico. La ciencia no es tolerante como la filosofía; es imperialista. La filosofía auténtica mira al todo mientras respeta todas las visiones parciales que explora, pero la ciencia, siendo la visión parcial que estudia las entidades corpóreas y las leyes que las gobiernan rivaliza en este asunto y ejerce su dominio sobre todas las demás visiones, simplemente arrojando despojos sobre lo que las demás aproximaciones sacan a relucir.

En particular, si una actitud científica concreta intenta erigirse como la única y definitiva voz borrará las dimensiones que cons-

51. Aristóteles, *De Anima* III, 4, 429 a 27-8.

tituyen la conversación humana como tal. Usted y yo quedaremos achicados o «reducidos» a mero cuerpo, este cuerpo y ese cuerpo, pero a pesar de esta supresión, al científico ideólogo no le queda más remedio que dirigirse a los demás si es que desea continuar con su labor científica, y tendrá que tratarlos como hablantes responsables. Este dilema queda reflejado en una fabulosa frase que aparece en el libro de Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis*. Crick desea mostrar que la conciencia humana es reducible a actividad neuronal y que la vida humana no necesita de lo que él entiende por alma. Al comienzo del capítulo en el que describe la neurona, se dirige al lector y dice: «Puesto que la Increíble Hipótesis subraya que 'Usted' es en gran medida el comportamiento de una inmensa población de neuronas, es importante que usted se haga una idea de lo que son las neuronas y de lo que hacen»[52]. Hay dos momentos en lo que se usa el pronombre *usted* en esta frase. El primero aparece entrecomillado y en mayúscula para indicar que «Usted», el lector, no es lo que usted cree ser; usted es básicamente neuronas en acción. Sin embargo, el segundo uso («es importante que *usted* se haga una idea») no está ni entre comillas ni en mayúscula (y la cursiva es mía), porque Crick tiene que tomarle a usted en serio como interlocutor. No puede reducirlo a meras neuronas si es que desea hablar con usted. Asimismo, él quiere que usted sea dispuesto, educable y atento a lo que él dice mientras se dirige a usted, y sin embargo, en la misma frase le dice que usted no está presente en el modo en el que usted cree que lo que él dice podría persuadirle o enseñarle[53]. Crick es un jovial reduccionista cuyo materialismo es ingenuamente crédulo e inconsciente, de modo que el problema del punto de vista que adopta se pone claramente de manifiesto en lo que dice.

El lenguaje filosófico también se encuentra con la dificultad de introducirse en la conversación humana, como ya hemos mencionado anteriormente, pero es consciente del problema y trabaja en

52. F. Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York 1994, 91.

53. Tomás de Aquino presenta esta tríada de disposiciones –ser bien dispuesto, educable y atento– como necesaria para la introducción o prólogo de cualquier obra escrita. Cf. K. White, *St Thomas Aquinas on Prologues*: Archivum Franciscanum Historicum 98 (2005) 803. La frase de Crick aparece en el «prólogo» de la parte de su libro que trata sobre las neuronas.

el modo de hacer tropos con el lenguaje natural para desarrollar su propia voz. Lo más importante es que la filosofía no descalifica otras voces y otros lenguajes, y menos aún descalifica la voz y el complicado lenguaje de la ciencia. Confirma las otras voces mostrando cómo difieren entre ellas, y también intenta prevenir que ninguna de ellas apabulle al resto. Intenta acallarlas cuando suben de tono.

14
IMÁGENES MENTALES Y LENTES

Las imágenes mentales requieren mayor discusión. En el capítulo 9 y 11 tratamos de mostrar que la percepción se describe mejor sin la presencia de imágenes mentales que medien entre nosotros y lo que experimentamos. Aun así, claramente hay algo que podemos llamar imaginería mental; sí experimentamos «imágenes» de algún tipo en estado de sueño o ensoñación, tanto en la memoria como en la imaginación. Anteriormente, en el capítulo 9, hemos intentado aclarar estos fenómenos diciendo que no implican ver una imagen mental, sino revivir una experiencia previa. Si yo recuerdo un jonrón de una partida de béisbol que vi ayer, lo que rememoro no es una imagen del evento, sino a mí mismo percibiendo el evento. Me recreo a mí mismo viendo al bateador golpear la pelota. Pero incluso en dicha recreación, hay algo así como una imagen, no solo una imagen de la pelota siendo batida, sino una imagen de mí mismo viendo todo ello. O quizás haya una compleja imagen interna que nos incluye a mí y al evento. ¿Qué tipo de imaginería puede ser? ¿Cómo puede relacionarse con nuestra fisiología sin ser interpretada como simple visionado de imágenes? ¿Cómo se materializa esta imaginería?

1. El problema de las imágenes mentales

El problema de las imágenes mentales no es un simple problema filosófico puntual o temporal. Es crónico; ha persistido a lo largo de la historia de la filosofía, en lo que respecta a la percepción y a la imaginación. Descartes es notorio por haber introducido imágenes mentales en el proceso de percepción. En el tratado de *Las pasiones*

del alma, escribe: «Necesariamente debe haber un lugar donde las dos imágenes que nos llegan a través de los ojos, o las dos impresiones que provienen de un mismo objeto y que recibimos a través de los dos órganos de cualquier otro sentido, puedan llegar a juntarse en una sola imagen o impresión antes de alcanzar el alma, de modo que lo que se le presente sea un solo objeto, y no dos. Es fácil comprender que estas imágenes u otras impresiones son unificadas en esta glándula [pineal]»[1]. Continúa diciendo: «Si vemos un animal que se nos acerca, la luz que su cuerpo refleja forma dos imágenes, una en cada uno de nuestros ojos; y estas imágenes, a su vez, forman otras dos por medio de los nervios ópticos de la superficie interna del cerebro frente a sus cavidades. Luego, por medio de los espíritus que llenan estas cavidades, las imágenes se irradian hacia la pequeña glándula que los espíritus rodean»[2]. Y añade: «De este modo, las dos imágenes del cerebro forman una sola imagen en la glándula, la cual actúa directamente sobre el alma y hace que pueda ver la figura del animal»[3].

Descartes habla sobre las imágenes de la retina y el cerebro en *La Dióptrica*: «Los objetos que miramos imprimen imágenes casi perfectas de sí mismos en el fondo del ojo»[4]. Dice que si cogemos un ojo de un animal, hacemos que pase un rayo de luz, y observamos el fondo del ojo, «veremos ahí, tal vez no sin asombro y placer, una imagen que en perspectiva natural representa todos los objetos que están afuera». Y sigue diciendo: «Cuando se ha visto esta imagen en el ojo de un animal muerto, y se han considerado sus causas, no se puede dudar de que en el ojo de una persona humana se forma una imagen similar... Las imágenes de los objetos no solo se forman de este modo en el fondo del ojo, sino que también pasan al cerebro». Y finalmente: «Cuando esta imagen pasa al interior de la cabeza, sigue siendo semejante a los objetos de los cuales procede»[5]. Incluso dice que juzgamos las distancias al comparar lo que recordamos del

1. R. Descartes, *The Passions of the Soul*, en *The Philosophical Writings of Descartes* I, New York 1985, 340.
2. *Ibid.*, 341.
3. *Ibid.*, 342.
4. R. Descartes, *Optics*, en *The Philosophical Writings of Descartes* I, 166.
5. *Ibid.*, 167. Descartes continúa diciendo que no es en virtud de la semejanza que estas imágenes nos permitan conocer cosas; cf. J. Hyman, *The Objective Eye: Color, Form, and Reality in the Theory of Art*, Chicago 2006, 113-126.

tamaño del objeto con el tamaño de la imagen que el objeto imprime en nosotros: «Juzgamos el tamaño según el conocimiento o la opinión que tenemos de su distancia, comparado con el tamaño de las imágenes que imprime en el fondo del ojo –y no simplemente según el tamaño de dichas imágenes–»[6]. Estos comentarios de Descartes me recuerdan a lo que Bickerton y Churchland dicen sobre imágenes en el cerebro.

El problema de las imágenes mentales ya existía en el pensamiento pre-moderno. Fue radicalizado por la epistemología del pensamiento moderno, pero no comenzó ahí. Aristóteles rara vez habla sobre el imaginario mental, pero cuando lo hace, parece que defiende la teoría de las imágenes mentales. El asunto surge en conexión con lo que él llama fantasma, término que muy probablemente significa imagen interna. Dos pasajes de *De la memoria y el recuerdo* lo muestran. En uno de ellos, Aristóteles dice que con la memoria «experimentamos algo como una imagen» (*hoion zōgraphēma ti to pathos*)[7]. La palabra *zōgraphēma* significa «algo pintado de la vida», el resultado de la actividad referida por el verbo zōgrapheō, «pintar algo de la vida». No se puede encontrar expresión más «gráfica» que esta, aunque Aristóteles inserta un calificador, «algo como» (*hoion*). En el otro pasaje dice: «Hay algo como una impresión o una imagen en nosotros» (*estin homoion hōsper tupos ē graphē en hēmin*)[8]. La palabra griega *hē graphē* claramente significa dibujo, esquema o una pintura, algo «rayado» (el significado original de *graphō*), y

6. *Ibid.*, 172. En las pp. 153-154 de *Optics*, Descartes descarta cualquier tipo de imágenes (formas intencionales) que pululan por el aire. Para Descartes, el medio externo es puramente mecánico. La imaginería comienza solo cuando los impulsos mecánicos golpean el cuerpo. Mi concepto de *lensing* [focalizar] permite mayor continuidad de transmisión entre el medio que nos rodea y el sistema nervioso. Hay un largo e importante pasaje en *Treatise on Man*, en *The Philosophical Writings of Descartes* I, 105-106, en el que Descartes describe las «figuras» o «formas» que pasan a través de los nervios y el cerebro y finalmente alcanzan la glándula, donde son inspeccionadas por el alma racional. Dice que sólo cuando alcanzan la glándula pueden llamarse «ideas». También cf. G. Frege, *On Sense and Reference*, en B. McGuinnes (ed.), *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, New York 1984, 160-161, donde Frege contrasta «la imagen real proyectada por el espejo secundario en el interior del telescopio» y «la imagen retiniana del observador». Dice que cada persona tiene «su propia imagen retiniana».

7. Aristóteles, *De la Memoria y el Recuerdo* I, 450 a 30. Para el uso que hace Platón del término *zōgraphēa*, cf. *Filebo* 39 a-40 a; 51 c.

8. Aristóteles, *De la Memoria y el Recuerdo*, I, 450 b 18.

aunque Aristóteles califica el uso del término, no diciendo exactamente que haya una impresión o un dibujo, sino diciendo que hay algo parecido a ello, sigue haciendo uso de la noción de imagen para hablar de nuestra sensibilidad interna. En el pensamiento medieval, el fantasma, producto de la imaginación, uno de los sentidos internos, tiene muchas de las propiedades que posee una imagen. El fantasma jugó un papel extremadamente importante en la discusión medieval de la percepción y el pensamiento. Descartes continuó con esta tradición y la llevó hasta el extremo.

Por imágenes mentales, me refiero al tipo de cosa que experimentamos cuando soñamos o cuando recordamos la cara de alguien o cuando visualmente traemos a la mente lo que sucedió ayer cuando vimos chocar dos coches cerca de la esquina. Ciertamente tenemos imágenes mentales, pero no son como las imágenes ordinarias, aunque normalmente se las considere como tal. Todos sabemos que las imágenes mentales no son como las imágenes que vemos en un libro. ¿Qué o quién podría ser el espectador? ¿Quién estaría dentro del cerebro «mirando» dichas imágenes, y cómo podría saber este espectador que lo que ve son imágenes? ¿En qué consiste la pantalla interna donde se proyectan dichas imágenes? Es fácil rechazar la noción simplista de que las imágenes del cerebro son imágenes normales, pero es muy difícil hablar de ellas como si no lo fueran, y es aún más complicado afirmar positivamente qué tipo de representaciones son. Sabemos que tenemos presentaciones imaginarias, y sabemos que no son como las imágenes normales, pero ¿cómo podemos hablar sobre ellas con el fin de mostrar su carácter adecuadamente? Este es uno de los retos mayores de la filosofía en relación con el proyecto neurológico-científico de cartografiar el cerebro. Deja perplejo a cualquiera que intenta pensar la cognición.

2. Un nuevo paradigma: la focalización

Me gustaría ofrecer una vía alternativa para reflexionar sobre las imágenes mentales y la fisiología asociada a ellas. Mi sugerencia concierne a nuestro vocabulario filosófico. Cuando hablamos sobre imágenes mentales, estamos hablando en transcendentalés, de modo que recomiendo un ajuste de nuestro discurso filosófico. Propongo usar el fenómeno de la lente como modelo para hablar de imágenes

mentales en lugar del fenómeno del retrato. Ofrezco el siguiente experimento reflexivo como introducción a este tema.

Supongamos que me encuentro de cara a una pared blanca con un cuadrado azul pintado en ella. Percibo el cuadrado en la pared. Supongamos asimismo que en mi mano sostengo una fotografía a color de la misma pared con su cuadrado. Cuando tras mirar la pared me fijo en la fotografía, veo un retrato del cuadrado en la pared. Ver un retrato del cuadrado es distinto a percibir el cuadrado. Retratar es un actividad que tiene su propia estructura de presentación, distinta a la de percibir. Cuando miro un dibujo, percibo directamente un objeto (un trozo de papel con líneas y colores), que a su vez representa otro objeto que podría ser percibido no pictóricamente en otro lugar.

Supongamos ahora que vuelvo a mirar la pared. Sujeto un plato de cristal entre la pared y yo. Cuando miro a través del cristal, sigo viendo el cuadrado y la pared de antes. A continuación, supongamos que sujeto una lente más grande entre el cuadrado y yo. Miro al cuadrado a través de la lente, y sigo viendo el cuadrado, pero ahora lo veo modificado por la lente: digamos que converge arriba y abajo y se extiende por el centro. Cuando veo el cuadrado distorsionado por la lente, no obstante, continúo *viendo* el cuadrado y la pared; no estoy viendo su imagen. Sigo percibiendo. Aún no me he introducido en el modo pictórico de presentación, como cuando tras mirar a la pared me fijé en la fotografía. La lente no me ofrece un retrato del cuadrado (ni tampoco tengo una fotografía del cuadrado en cada una de las lentes de mis gafas). A través de las lentes, veo la cosa misma, aunque distorsionada. Asimismo, veo el cuadrado *a través* de las lentes, no *en* las lentes (mientras que, como dijimos anteriormente, veo a Churchill *en* la fotografía, y veo el cuadrado *en* el aspecto elíptico en el que se me presenta desde este u otro ángulo). La lente es un medio para la cosa que vemos a través de ella. Igualmente, aunque algunas lentes distorsionan lo que vemos a través de ellas, otras pueden no hacerlo; de hecho, pueden ayudarme a verlo con mayor nitidez.

Ahora fijémonos en la experiencia «mental». Supongamos que salgo de la habitación y recuerdo o imagino haber visto el cuadrado. Visualizo el cuadrado. Cuando lo hago, *estoy haciendo algo que se parece más a ver el cuadrado a través de la lente que a ver una*

fotografía del cuadrado en la pared. Cuando imaginamos o recordamos visualmente, tal vez pensemos que estamos viendo un retrato interior, pero realmente lo que estamos haciendo es más parecido a ver el objeto una vez más (no un retrato del objeto), pero a través de un nuevo medio. Cuando recuerdo o imagino, no percibo algo que es un retrato del objeto; parece que veo el objeto mismo. Esta es la lógica de la presentación, la estructura intencional de recordar e imaginar. Y ¿cuál es el nuevo medio a través del cual vemos el objeto? El cerebro y el sistema nervioso, con su actividad electroquímica, que son capaces de repetir algunos de los procesos neuronales que ocurrieron cuando yo tuve la experiencia del cuadrado.

Con el fin de mostrar esta diferencia más claramente y de ajustar mi analogía, imaginemos que regresamos a la habitación y miramos de nuevo la pared y el cuadrado. Luego, ponemos la lente de cristal entre nosotros y la pared y miramos el cuadrado y la pared a través de dicha lente. Ahora, imaginemos que es posible que el cuadrado y la pared se desintegren mientras que las ondas de luz pasan a través de la lente. Si esto sucediera, todavía estaría viendo el cuadrado y la pared, aunque en ese preciso instante hubieran dejado de existir. Todavía estaría viéndolos, no imaginándolos, aunque ya no estuvieran ahí para ser vistos. La aniquilación del cuadrado no hace que la lente se convierta en una fotografía del cuadrado. Ahora, vayamos más allá de la mano de la ciencia ficción y digamos que tenemos en nuestro poder una lente mágica que puede almacenar y relanzar el tipo de patrón de ondas de luz que la pared y el cuadrado proyectaron cuando los mirábamos. Supongamos que pedimos a la lente que reactive dichas ondas. Si esto sucediera, y fuéramos capaces de «ver» otra vez el cuadrado azul en la pared blanca, no estaríamos imaginando el cuadrado y la pared. Diríamos que *parece que los podemos ver.* Estas situaciones son pura ficción, por supuesto, porque la velocidad de la luz es tal que hace que la percepción cese en el momento en el que el cuadrado y la pared desaparecen, y no existe ninguna lente mágica que reactive las ondas electromagnéticas, pero propongo estos experimentos mentales, estas variaciones imaginativas, como recurso para volvernos más flexibles cuando hablamos filosóficamente sobre lo que se nos aparece y para mostrar que podemos hablar de otras cosas que no sean imágenes internas cuando discutimos sobre cosas mentales.

La memoria visual almacenada en el cerebro es como un conjunto de ondas de luz que pueden reactivarse posteriormente (excepto que son ondas electroquímicas), y cuando se reactivan permiten que una percepción pasada ocurra de nuevo, pero lo hacen sin basarse en una conciencia pictórica. El cerebro puede servir de lente que nos permite creer que vemos algo que ya no está ahí para ser visualmente percibido. Además, nos presenta no solo la cosa vista, sino también a mí mismo viéndola, porque también reactiva el sentido pasado de lo que mi cuerpo experimentó en el momento en el que vi la cosa. Visualizar es más parecido a «focalizar» que a imaginar. Funcionamos con analogías, por supuesto, pero quiero defender que la analogía de la lente es mejor modelo que el de la imagen cuando hablamos filosóficamente sobre la actividad del cerebro relacionada con la presentación o la representación. Es mejor porque evita el peligro de postular una entidad pictórica interna que constituye el objeto de mi conciencia, una entidad que se levanta entre yo y el mundo y que me encubre el mundo. Cual lente, el sistema nervioso es totalmente transparente, presentándose no a sí mismo, sino a aquello que se da a través de él (el cuadrado en la pared, mi propia postura y estado somáticos). Algo sucede en el cerebro que difiere de lo que es mirar un retrato. Cuanto más podamos subrayar esta diferencia, y cuanto más podamos proponer modelos alternativos para dar con lo que realmente sucede, mejor podremos evitar los caminos sin salida que se producen al pensar que el cerebro es una pantalla interna de vídeo.

3. Refinando el nuevo paradigma

He dado el paso más grande en mi argumento mediante la propuesta de que cuando hablamos filosóficamente sobre imaginería mental podemos hacer uso de otro paradigma, el de la lente, como sustitución al paradigma de la imagen que nos desorienta gravemente cuando hablamos de la mente. Deseo reemplazar una metáfora, una que tiende a confundirnos, por otra que es menos confusa. Aún quedan muchos detalles por elaborar. Debemos recordar que el cerebro y el sistema nervioso llevan a cabo su «focalización» no solo cuando visualizamos o representamos imaginativamente una experiencia, sino también cuando percibimos cosas directamente.

La «lente cerebral» es distinta a la lente real. Una gran diferencia es que siempre puedo tomar una lente real como un objeto en sí mismo. Cuando miro un cuadrado azul en la pared a través de una lente real, puedo fijarme en la lente si dejo de mirar el cuadrado o incluso mientras sigo viendo el cuadrado, o también puedo coger la lente y explorarla directamente. Sin embargo, no puedo darme cuenta de la lente cerebral mientras visualizo la cara y los gestos de alguien, ni tampoco puedo verla en sí misma. Hasta tal punto formo parte de mis sistemas neuronales que no puedo enfocar mi atención hacia ellos mientras realizan su trabajo de presentar cosas. Esta lente está en lo más profundo de mí; está sometida a un estado de honda y extrema desaparición. Es mi propio sistema nervioso, implicado en su actividad aferente y eferente. Es parte de mi propio cuerpo, parte de mí. Alguien más puede fijarse en mi «lente» y en su actividad; un neurólogo puede examinar lo que sucede en mi cerebro cuando veo o recuerdo algo. Las redes que observa, sin embargo, no le sirven de lente. Para él se trata simplemente de redes neuronales activadas, entidades biológicas en funcionamiento, no un medio de presentación. Él sabe que son un medio de presentación para mí, pero él no lo experimenta como tal. Su cerebro y sistema nervioso tendrían que fusionarse con el mío para que pudiera hacerlo (e incluso si esta fusión ocurriera, ¿cómo podría experimentar mis estados somáticos?).

Cuando realmente percibo el cuadrado azul (en oposición a visualizarlo), se activa una lente cerebral, un circuito neuronal concreto, y está continuamente afectado por las ondas de luz que se reflejan de la pared y el cuadrado. Mi sistema nervioso central también está continuamente siendo afectado por mi condición corporal presente. Por consiguiente, mi percepción es firme y bien definida. Se estabiliza gracias a dicho aporte continuo. Cuando imagino visualmente el cuadrado azul, la actividad de la lente cerebral es más errática e indeterminada, más saltarina y espaciada, porque no está bajo la influencia constante de la cosa que veo y del resto de mi cuerpo. Se trata principalmente de rendimiento y no de aporte. La energía electroquímica de mi sistema nervioso queda activada desde dentro y no está siendo filtrada al interior desde las diversas fuentes externas. No solo está espacialmente distorsionada, sino que también lo está temporalmente en comparación con lo que ocurre en la percepción.

Lo que imagino, por tanto, no es tan firme como lo que percibo y lo mentalmente imaginado se degrada fácilmente.

Cuando usamos la lente como una analogía del imaginario mental, deberíamos recordar que mientras que algunas lentes distorsionan la cosa que vemos a través de ellas, otras mejoran o corrigen la impresión que la cosa produce. Así pues, no deberíamos pensar que la lente cerebral de algún modo nos impide acceder a cómo son las cosas realmente[9]. No interfiere; permite que las cosas se nos presenten. Es como el medio electromagnético que nos rodea y que normalmente no interfiere en nuestra percepción visual, sino que nos permite ver los colores, los matices y las figuras de las cosas.

La lente del cerebro y del sistema nervioso es comprehensiva. Una lente ocular, por contraste, es altamente parcial. Solo sirve para presentar un objeto visual. La lente cerebral no es meramente visual, abarca todas las modalidades sensoriales incluyendo mi auto-percepción somática. La lente que sirve de «ojo de la mente» también sirve de oído de la mente, y mano y nariz y lengua, y contribuye al sentido que tengo de mi propio cuerpo. Es esencialmente múltiple y por tanto mucho más compleja que la lente ocular. Nuestro sistema nervioso es una lente pluri-angular. Toda la energía que se filtra a través de los diversos sentidos al cerebro y los nervios llega a formar parte de un único sistema orgánico; es impensable poder aislar, por ejemplo, la neurología de la visión y experimentar su funcionamiento a solas. ¿Cómo podría funcionar sin estar coordinada con el resto de los sentidos, sin el sentido de la posición corporal y la actividad motriz que se necesita para posicionar los ojos para ver la cosa en cuestión? La percepción de una cosa idéntica implica la consciencia histórica de nuestra propia identidad corporal. Por esta razón, nuestro recuerdo o imaginación recrean una actividad integral del cuerpo, no solamente la imagen de un objeto. Yo experimento imaginativamente un segundo cuerpo desplazado dentro del propio cuerpo que experimento ahora.

Si tomáramos la imagen como paradigma de la imaginación, nos inclinaríamos más a pensar que la imaginación aísla la cadena de activación neuronal adecuada al sentido en cuestión. Ver una

9. Agradezco a John C. McCarthy algunas de las formulaciones de este y el siguiente párrafo.

imagen pertenece más exclusivamente a la acción visual, y pensar en la imaginación como imagen visual nos llevaría a creer que simplemente activamos un único circuito neuronal cuando imaginamos que vemos algo. Usar la lente como modelo nos facilita entender la imaginación como algo más comprehensivo. Cada modalidad sensorial consta de su propia lente mediante la cual las opciones de energía relacionadas con ella se refractan a nuestra sensibilidad, pero una vez que el patrón de energía se filtra a nuestro sistema nervioso, el sistema completo sirve de lente interna que nos presenta nuestra situación presente, y cuando se reactiva, es capaz de volver a recrear nuestra experiencia previa junto con sus objetos.

Las imaginaciones que tengo almacenadas se activan cuando entro en estado de sueño o ensoñación, pero también se activan cuando experimento nuevas cosas, y cuando se activan así, sirven para interpretar y modificar lo que percibo. La lente neuronal de recordar o imaginar se fusiona con la lente de mi percepción actual. Muchas de las experiencias que recuerdo contienen una fuerte carga emocional, así que lo que me sucedió en el pasado ejerce su influencia sobre cómo asimilo lo que experimento actualmente, puesto que mi yo pasado revive en lo que ahora hago. Qué tipo de circuitos neuronales funcionan en estas fusiones de percepción e imaginación es un asunto de investigación empírica, pero reflexionar sobre ello en términos de lentes y no imágenes es una conquista filosófica.

4. Focalización e identidad personal

Nuestra identidad personal es el sello que tenemos para ser identificados como agentes de la verdad, por nosotros mismos y por los demás. Está basado en la estructura interna de nuestra sensibilidad, junto con las posibilidades de desplazamiento que dicha sensibilidad ofrece. Podemos distinguir tres dimensiones:

1. La primera dimensión es la experiencia directa perceptual que tenemos de lo que nos rodea y de nuestra corporalidad. El mundo con sus cosas nos son presentes, y nuestros estados corporales también nos son presentes. Incluso a medida que vamos conociendo cosas, uno de los cuerpos del mundo –el nuestro– se muestra diferente al resto. Es donde *estamos*. Lo controlamos inmediatamente, lo cual es distinto a cómo intervenimos en las cosas que

experimentamos «fuera» de nosotros. Esta experiencia de las cosas y de nuestros propios cuerpos implica los procesos psicológicos debidos a los cuales la energía que nos rodea se canaliza hacia la lente de nuestro sistema nervioso y de nuestro cerebro.

2. La segunda dimensión es la recreación de la experiencia que ocurre en nuestra sensibilidad cuando se re-introducen o se re-ejecutan previas actividades perceptuales del sistema nervioso. Estas actividades neuronales son también formas de focalización, pero no nos presentan nuestro entorno o nuestro estado corporal actual; nos presentan lo que se nos dio anteriormente y en otro lugar, y también nos presentan a «nosotros» desplazados de nuestro entorno presente. La recreación puede perder su anclaje en un lugar o tiempo específico convirtiéndose en pura imaginación. El yo imaginado o recordado se ubica dentro del yo que experimenta en el presente.

3. La tercera dimensión es actividad categorial, sintáctica, junto con la intelección que le acompaña. Es actividad racional, hecha tangible mediante el uso de palabras u otros signos que la señalan, en tanto que son usados para expresar las cosas que experimentamos. El agente que lleva a cabo esta actividad categorial se declara mediante el uso del pronombre personal en primera persona. Este agente no se reubica dentro de las otras dos dimensiones, como sucede con ese yo imaginado dentro del perceptor. El agente categorial no está «dentro» o «detrás» del yo experimentado, no más de lo que «yo» estoy detrás de mis manos y encima de mis piernas. Las categorías espaciales no son aplicables.

Cuando reflexionamos filosóficamente no podemos olvidar ninguna de estas dimensiones. Por ejemplo, no podemos aislar la tercera dimensión, la pura racionalidad, y describirla sin sus raíces y sin su sensibilidad. Tampoco podemos aislar ninguna de las dimensiones de la sensibilidad. Por ejemplo, no podríamos hablar de la recreación y el desplazamiento del segundo nivel sin haberlo situado previamente en el nivel básico de la sensibilidad y sin tener en cuenta la categorialización que le sobreviene. Tampoco querríamos aislar las dos primeras dimensiones, la percepción y la imaginación, y tratarlas por sí solas. No funcionan de manera humana a no ser que estén confrontadas con el quehacer sintáctico racional que vertimos sobre ellas. La experiencia humana implica una interacción entre todas estas dimensiones, «yo» soy activado como una

identidad en ellas. Estas distinciones entre mi yo presente, mi yo pasado y mi yo sintáctico pueden quedar borradas por las drogas o por movimientos corporales rítmicos e intensos.

Nuestra focalización neuronal es esencialmente dual o bifocal. Nunca tenemos solamente la percepción actual o solamente la recreación imaginativa, por sí solas. La consciencia de la recreación siempre anida dentro del cuerpo actualmente experimentado[10]. Las dos dimensiones están siempre interactuando e influenciándose mutuamente; la actividad recreada presiona nuestras percepciones y nos inclina a ver las cosas de cierta manera. En un momento dado, una de las dos dimensiones tirará más fuertemente de nuestra atención. El carácter esencialmente dual y desplazado de la sensibilidad humana queda reflejado en la palabra *consciencia*, con su etimología de con-sciencia, de *cum* («con») y *scire* («saber, caer en la cuenta»). Cuando somos conscientes, nos damos cuenta *con* alguien, y en este caso nos damos cuenta con nosotros, con esos yoes nuestros, recordados o imaginados, que siempre nos acompañan, pase lo que pase en ese momento, siempre y cuando estemos conscientes. Uno de los niveles de sensibilidad por sí solo, sea el primero o el segundo, sería mera «sciencia», adaptando uno de los términos de Wiliam James, sería una consciencia no dual, una consciencia sin el «con»[11]. Quizás los sueños que experimentamos en un sueño profundo, aquellos que no recordamos, cuando las cosas suceden sin contexto ni perspectiva, sean como ese tipo de consciencia, y quizás formas más simples de vida animal disfrutan de este tipo de consciencia indiferenciada.

El «yo» de nuestro quehacer sintáctico, nombrado mediante declarativos, no está «detrás» de nuestra focalización neuronal o al margen de ella. La lente es parte de mí, no algo respecto de lo que estoy «fuera», y soy yo como un todo quien dice «yo». No veo

10. Iríamos demasiado lejos con nuestra variación imaginativa si dijéramos que mi cuerpo experimentado en el presente podría anidarse dentro de mi cuerpo imaginado. Esto sería imposible, y así lo entendemos.

11. W. James, *Principles of Psychology* I, New York 1950, 304. Con el término *sciencia*, parece que James se refiere a una consciencia que conoce un objeto, pero que no es reflexivamente consciente de sí misma. Yo tomo el término con una ligera variación, para referirme a una consciencia perceptiva sin ningún acompañamiento imaginativo, o una consciencia imaginativa sin ningún acompañamiento perceptivo. Para James, la consciencia implica darse cuenta de uno mismo, pero en mi uso la consciencia implica darse cuenta *con* nosotros mismos.

cosas a través de la lente neuronal, lo mismo que no veo imágenes internas de las cosas. Gracias a las lentes, vivo en la presencia inmediata de las cosas, tanto si son percibidas como imaginadas. Llevo a cabo acciones sintácticas, principalmente mediante el uso de palabras, y las llevo a cabo sobre las cosas mismas en la medida en que estas cosas se me aparecen a mí en virtud de la focalización neuronal. Yo no llevo a cabo mi acción sintáctica sobre réplicas de dichas cosas. Además, puedo llevar a cabo la articulación sintáctica de lo que concierne a mi estado somático o emocional, y de nuevo lo hago directamente, sin ningún intermediario pictórico.

5. El discurso filosófico sobre imágenes mentales

Cuando en el análisis del imaginario mental afirmamos que la lente es mejor metáfora que la imagen, nos referimos al uso de dichos términos en transcendentalés, dentro del discurso filosófico, y no en el lenguaje de la fisiología, la psicología o el discurso ordinario. Cuando hablamos del imaginario mental, hablamos desde la perspectiva filosófica, que es el punto de vista apropiado para hablar de la veracidad. Estamos hablando de los seres humanos no como entidades biológicas, sino como agentes de la verdad o dativos de manifestación. No es necesario que todas las palabras que usamos en el discurso filosófico sean adaptadas cuando se las toma prestadas del discurso pre-filosófico. Los términos *imágenes mentales* y *retratos mentales* ya son ellos mismos tropos cuando se usan en filosofía, y pueden ser empleados sin problema, pero fácilmente podemos olvidar que tienen un nuevo significado en este contexto; con demasiada facilidad, nos confundimos y creemos que significan una imagen normal o un retrato normal, una cosa mental, y que nuestro discurso es realmente científico y no filosófico. En otras palabras, el problema con el que nos enfrentamos no es solo si «¿hay imágenes mentales?», sino más bien «¿qué tipo de lenguaje utilizamos cuando hablamos del imaginario mental?». Los términos *lente* y *focalizar* son nuevos en este vocabulario filosófico, y es precisamente su desconocimiento lo que les proporciona una ventaja.

Una de las ventajas es la siguiente. Supongamos que un neurocientífico detecta una imagen retiniana en un sujeto, y que además detecta un patrón geométrico o un mapa en la corteza visual que

coincide con el patrón de la retina[12]. Se inclinará a pensar que los patrones que ve también son experimentados en cierta manera por el sujeto, y que el sujeto conoce directamente las imágenes «internas» y no las cosas «externas». Los términos espaciales se toman en su acepción natural, científica o del lenguaje común, y no en el sentido metafórico que tienen en filosofía. El conocimiento, pensamiento y la consciencia quedan reducidos a lo psicológico. Pero si el investigador toma la retina y el sistema neuronal como una lente, se inclinará menos a creer que los patrones que ve son imágenes para el sujeto. Si hubiera detectado patrones en una lente de cristal ubicada entre el objeto y el espectador, no habría pensado que lo que el espectador ve en la lente son imágenes; por consiguiente, no considerará que la focalización del sistema neurológico sea el objetivo de la visión. La categoría de la lente pone de relieve la pura transparencia del sistema nervioso, y nos permite apreciar más intuitivamente que en nuestra experiencia percibimos directamente las cosas que actúan sobre nosotros. Asimismo nos permite pensar con mayor facilidad en la imaginación como recreación de una percepción o como simulación de una experiencia perceptiva, como perteneciendo a lo perceptivo, según sostienen Gregory Currie y otros, y no como el visionado del sustituto de un objeto o una imagen.

Como hemos mencionado, incluso los términos espaciales son tropos cuando se emplean en el discurso filosófico. Los términos espaciales *dentro* y *fuera* pueden ser especialmente engañosos. ¿Está un concepto dentro o fuera? Si un concepto es la inteligibilidad de una cosa, ¿cómo hemos de entender «dónde» está la inteligibilidad? ¿Qué tipo de pregunta es esa y qué tipo de respuesta cabe? Claramente, la inteligibilidad está en la cosa, pero ¿no puede también estar dentro de nosotros? ¿Acaso no puede estar dentro de la palabra que lo nombra? Y, ¿dónde está la palabra lingüística? En cierto grado está fuera de nosotros, pero también puede estar dentro, en tanto que nos la imaginamos, y realmente no existe fuera de un lenguaje público e histórico. El problema filosófico no consiste en determinar dónde están la palabra y el concepto, sino en determinar lo que *dónde* significa cuando es usado en filosofía

12. Cf. P. M. Churchland, *The Engine of Reason, the Seat of the Soul*, Cambridge, MA 1995, 57-70; F. Crick, *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York 1994, 139-159.

para describir las actividades del agente de la verdad. Por ejemplo, supongamos que alguien pregunta: «¿Dónde está el contrato de la casa?». Una respuesta puede ser: «En el cajón del escritorio». El contrato está en el cajón en el sentido de que el papel en el que está escrito está allí, pero el contrato es lo que permite que Harriet ocupe la casa y que Helmut tenga que abandonarla, así pues, el contrato también se erige entre ambos, y entre ellos dos y la casa. Y, ¿dónde están las palabras del contrato? Igualmente están en el cajón, pero también están en las mentes, imaginaciones y voces de aquellos a los que les concierne, así como de aquellos que lo ratifican y lo reconocen; no serían palabras si no pudieran de algún modo salir del cajón y estar en otro lugar. Solamente haciéndolo así tienen las palabras su verdad efectiva, es decir, son palabras reales con sentido. Los conceptos y las inteligibilidades se ciernen sobre las palabras tanto como residen en las imágenes que tenemos de las cosas a las que originalmente pertenecen. El lenguaje filosófico intenta formular verdades sobre dichos fenómenos, y tiene que modificar el lenguaje ordinario y el lenguaje científico para poder hacerlo. A menudo la gente se olvida de este cambio o tropo y tiende a creer que las imágenes mentales y los conceptos son como las cosas de las que hablan en el lenguaje ordinario o en el discurso científico. Y todo el mundo ha de hablar a veces de cosas filosóficas, cuando, por ejemplo, hablan de sus recuerdos o de sus convicciones, así pues no es como si no tuvieran ningún contacto con los asuntos que la filosofía aborda y los términos que utiliza.

Otra ventaja de utilizar la lente como paradigma para nuestro imaginario mental es que nos deja hablar con mayor precisión sobre la base neurológica de la conciencia y de las identificaciones que proporciona. Cualquier percepción activa, como ya hemos visto, implica un input y un output neuronal; implica una mezcla de consciencia receptiva y posicionamiento motriz. Pero la imaginación implica la recreación de los procesos fisiológicos que ocurren en la percepción; implica actividad neuronal re-entrante o recurrente. Puede no ser exactamente la misma actividad que ocurrió durante la experiencia original, pero hay una coincidencia considerable[13]. Los circuitos

13. Cf. G. Currie - I. Ravenscroft, *Recreative Minds*, 79-80: «La tesis de la implantación no sostiene que el sustrato neuronal de la visión y de la imaginería sean exactamente iguales, sino que se superponen. Hay evidencia de que lo hacen. Con el desarro-

neuronales se reciclan. Este reciclaje tiene lugar sobre la base del input presente y la experiencia que guarda. Por tanto, el paralelismo neuronal puede servirnos de fundamento fisiológico para la reubicación de mi yo imaginado o recordado dentro de mi yo presente.

El desplazamiento de nosotros mismos en la imaginación y la memoria juega un papel importante en nuestro sentido de identidad personal. Si mis actividades neuronales son recreadas, producen el regreso de experiencias previas, incluyendo el estado corporal que experimenté en dicho momento. Traen consigo al experimentador y a la experiencia junto con la cosa experimentada. Y este experimentador no es simplemente cualquiera; de nuevo soy yo, y no podría ser nadie más que yo. Mi *mismo* o mi *yo* sale a la luz mediante esta diferenciación o desplazamiento, y cuando tomo la ulterior iniciativa de articular lo que experimento de forma sintáctica, sigue siendo el mismo *yo* quien lo hace. Mediante el uso de la sintaxis comienzo a afirmarme; empiezo a tomar y expresar mi posición en la comunidad conversacional, y he de integrar dicha posición junto con mi habilidad para recrear mi propio pasado, con sus componentes emocionales, y no debo permitir, por ejemplo, que mis resentimientos o mis afectos se derramen inapropiadamente sobre lo que ahora digo a alguien. Tengo que ser capaz de distinguir mi yo presente de mi yo pasado para poder declararme de manera inteligente en mi conversación presente.

llo de técnicas de precisión, la evidencia se ha vuelto más impresionante… La tesis de la implantación sugiere que la percepción y la imaginería se relacionan como los lados de una cremallera parcialmente cerrada: los inputs provienen de distintas fuentes, pero el procesamiento a nivel superior es el mismo para ambos». Algunas salvedades sobre la superposición neuronal entre imaginería y percepción se expresan en la p. 14.

15
FORMAS DE DESEAR

La persona humana se vislumbra en el uso declarativo de la palabra *Yo*. Para tener otra perspectiva de lo personal, pasamos ahora a analizar los fenómenos de la decisión y la intención humanas. Con el fin de obtener una buena visión de estas cuestiones, preparemos, como los fotógrafos, un fondo o contexto en el que nuestro objetivo pueda enfocarse con mayor nitidez. No sólo hablaremos de los seres humanos, sino que los compararemos con las plantas y animales, y discutiremos la lógica de necesitar, apetecer y desear. Posteriormente, exploraremos la persona humana como agente o actor.

Por tanto, pondremos de relieve a la persona humana situándola frente a un fondo de fenómenos pre-personales. Nuestro procedimiento aquí será análogo al que seguimos cuando posicionamos el lenguaje con su sintaxis frente al fondo del protolenguaje y de la mera vocalización. Sin embargo, en este caso no solo abordaremos la cognición, sino también el deseo y la conducta.

1. Necesidades, apetencias y deseos

Las plantas *necesitan* ciertas cosas: necesitan luz, agua y alimentación. Una planta toma cosas de su entorno y las transforma en partes suyas para poder subsistir. No podría existir si no metabolizara otras cosas y las hiciera suyas; necesita estas otras cosas. La necesidad está asociada con la vida.

Los animales, al igual que las plantas, también necesitan ciertas cosas, pero además quieren ciertas cosas. Algunas de las cosas que quieren también necesitan, como por ejemplo comida y cobijo, pero otras cosas que quieren son simplemente para disfrutar, co-

mo por ejemplo jugar en este momento con otros animales en el campo o brincar por las praderas. Los animales van más allá de la necesidad, tienen apetencias. Las plantas no quieren nada, porque no son conscientes, pero los animales necesitan y quieren porque son conscientes de algunas de las cosas que necesitan y quieren. Lo apetitivo está asociado a la vida consciente. Los animales pueden comer en demasía porque disfrutan de la comida, pero las plantas no se exceden, ni tampoco extienden sus ramas porque les produzca placer. No tienen motivación para hacerlo.

Los seres humanos van más allá tanto de lo necesario y lo apetitivo. Indudablemente, al igual que las plantas y los animales, los seres humanos necesitan cosas –comida, cobijo, compañía, ayuda– y al igual que los animales también quieren conscientemente algunas cosas, pero sus apetencias pueden dar lugar a nuevas formas de deseo. Además de necesitar y apetecer, los seres humanos pueden desear ciertas cosas. Apetecer es deseo consciente, pero deliberar es deseo inteligente. Aristóteles lo llama *boulēsis*. Desear es el tipo de apetencia de la que los animales racionales, las personas humanas, somos capaces. Se hace posible al introducirnos en el lenguaje y la estructura sintáctica cuyo objetivo es la inteligibilidad de las cosas. Desear es un tipo de apetencia, que tiene su propia sintaxis y su propia estructura jerárquica. Está asociado con la vida racional.

Lo necesario, lo apetitivo y lo desiderativo están cada uno de ellos relacionados con diferentes formas de vida. Cada uno de ellos se alberga en su predecesor, y los tres se asientan en lo no viviente. ¿Hay algo análogo a la necesidad, a la apetencia y al deseo en la materia inerte? ¿Acaso los elementos químicos y los compuestos tienen que «metabolizar» otras cosas para poder seguir siendo lo que son? Estos elementos o compuestos obviamente no tienen deseos ni apetencias, pero tampoco parece que tengan ninguna necesidad; un átomo concreto o un compuesto no parece que se «alimente» de otras cosas para seguir subsistiendo. Los átomos y las moléculas como tal no intentan mantener su identidad. Si uno de ellos se convierte en otro átomo o molécula, no parece que suceda nada importante: ha tenido lugar una reorganización, pero ningún individuo significativo ha perecido y nada ha «muerto». Cuando un átomo emite una partícula, realmente no se ha perdido nada. Lo inerte es indiferente a estos cambios. En verdad, un átomo o mo-

lécula «necesita» un campo gravitacional y otras fuerzas para que pueda componerse, y tal vez «ingiera» un electrón o neutrón o energía que flota en el ambiente, pero estas interacciones son distintas a alimentarse, y debería utilizarse un término distinto a *necesidad* para nombrar la dependencia que los átomos y los compuestos tienen de los elementos de su entorno.

Necesidades, apetencias y deseos pueden entenderse con mayor precisión al ser contrastados con el tipo de reacciones y estabilizaciones que tienen lugar en el ámbito de lo puramente material inerte en el que se hallan. Nuestro interés, es más, nuestro objetivo principal, apunta a la persona humana y al deseo que le es específico. No sería apropiado proceder a discutir el deseo y las otras formas de pensamiento humano en contraste con la materia inanimada, tal y como intenta Descartes. Las necesidades y las apetencias nos ofrecen el contexto más inmediato y las distinciones apropiadas para aclarar lo que es el deseo o apetito racional.

2. Tres tipos de deseo

Aristóteles muestra en la *Ética a Nicómaco* III, 2 que nuestros deseos pueden estar dirigidos hacia tres tipos distintos de cosas.

En primer lugar, podemos desear cosas que son completamente imposibles. El ejemplo de Aristóteles es el deseo de inmortalidad. Otros ejemplos pueden ser desear organizaciones sociales utópicas, desear aprender todo Shakespeare descargando sus obras en nuestros cerebros, desear estar en dos lugares a la vez, desear estar en el mismo lugar en dos épocas diferentes, como estar en Roma ahora y en tiempos de Julio César, desear que fuéramos jóvenes otra vez o, finalmente, desear que el pasado no hubiera sido determinado como ha sido. Todo esto no puede suceder, pero sí podemos desearlo. Para poder desear estas cosas, hemos de ser capaces de formular lo imposible, y obviamente sólo una criatura racional puede hacerlo.

En segundo lugar, podemos desear cosas que son una mezcla de lo posible y lo imposible; tal vez sean imposibles para nosotros, pero pueden ser realizadas por otra persona. Podemos desear, por ejemplo, que los New York Yankees ganen el campeonato, que este u otro candidato salga vencedor en las elecciones, que esta u otra persona sea nombrada presidente del consejo de la compañía para

la que trabajo, que este pariente mío rehaga su vida. Estas cosas están dentro del ámbito de lo posible, pero no dentro de nuestras posibilidades. Puedo desearlas, pero depende de otra persona que se lleven a cabo. Pueden ser realizadas, pero no por mí.

En tercer lugar, podemos desear cosas que nosotros podemos lograr. Lo que ahora deseamos está dentro del alcance de nuestra artillería. Sin embargo, incluso en este caso hay distancia entre lo que deseamos y lo que podemos hacer directamente. Para ampliar la metáfora militar, no ponemos la boca de nuestro obús sobre la superficie del blanco al que apuntamos; no logramos inmediatamente lo que deseamos. Las cosas que deseamos sólo pueden ser logradas mediatamente, mediante decisiones que nos llevan a ellas, y se trata por tanto de desearlas y no simplemente de hacerlas. Esencialmente el deseo cubre una distancia. Por ejemplo, podemos desear estar sanos, pero no podemos volvernos sanos mediante un acto inmediato como si de beber agua se tratara; tenemos que hacer otras cosas que mejoren nuestra salud; no podemos «hacer» la salud. Podemos desear tocar bien el violín, pero no podemos hacerlo inmediatamente; solamente alcanzaremos nuestro deseo si decidimos practicar todos los días. Quizás desee vivir en Alburquerque, pero no puedo vivir inmediatamente allí como si consistiera en mover directamente un brazo; tengo que realizar una serie de cosas para poder residir en dicha ciudad. Estas anheladas satisfacciones nos son distantes, pero a pesar de su distancia podemos lograrlas mediante nuestras decisiones. Por el contrario, si me quiero levantar de esta silla, realmente no se me puede decir que lo desee, a no ser que existan impedimentos y tenga que ingeniármelas para ver cómo consigo levantarme. Lo normal no es que *desee* levantarme; me levanto y ya está.

Cuando verdaderamente nos involucramos en este tercer tipo de deseo, cuando se pone en funcionamiento y entra en acción, cuando efectivamente comienza a dirigir lo que hacemos, se convierte en una intención o un propósito. Una intención es un deseo que domina la deliberación y la elección. Una intención es un deseo en activo. El deseo de lo imposible y el deseo por lo que solo otros pueden hacer no pueden llegar a ser nuestros propósitos o intenciones.

Este tripartito de cosas que podemos desear –lo imposible, lo que puede ser realizado por otros y lo que nosotros podemos hacer– no solo arroja luz sobre la volición humana, sino también sobre la ra-

cionalidad humana y sobre el ser persona humana. La racionalidad humana nos permite introducir sintaxis, estructuras de partes y todos, en nuestra experiencia, y esta articulación puede tener lugar no solo con respecto a lo que decimos y registramos, sino también con respecto a lo que podemos desear. La sintaxis también nos permite enfrentarnos a un tipo de ausencia aún más radical que la que toleran los animales, y cada una de las tres formas de desear se corresponde con una clase distinta de ausencia: la de lo completamente imposible, la de lo que solo otros pueden hacer y la de lo que nosotros podemos hacer a través de la mediación de nuestras elecciones. Las plantas necesitan cosas y los animales tienen necesidades y apetencias, pero ni plantas ni animales pueden desear cosas porque no tienen la articulación ni el control racional sobre lo ausente que la razón humana nos otorga a los seres humanos. Nosotros humanos, nosotros animales racionales, por el contrario, podemos tener las tres cosas: necesidades, apetencias y deseos, y nuestros deseos, a su vez, pueden adoptar estas tres formas diferentes.

3. Los deseos cubren una distancia

Los tres tipos de deseos tratan de cosas que distan de nosotros, y por tanto en cierta medida están ausentes, y reconocemos su ausencia. El más distante de todos es el deseo de lo imposible; no puede ser alcanzado por nadie. No obstante, increíblemente seguimos pudiendo concebirlo, y lo que es más increíble es que podamos quererlo aun sabiendo que no podemos lograrlo. ¡Qué extraño e inquietante es esto! Si ya es raro que podamos concebir cosas que no existen, es extremadamente curioso que podamos desear cosas a sabiendas de que son imposibles. El deseo en cuestión puede a veces ser trivial –podemos casualmente pensar: «Sería bonito que eso sucediera»–, pero también puede ser un deseo profundo y poderoso, un anhelo por lo que sabemos no puede ser. Este anhelo de lo imposible, además, no es el resultado de una confusión; no se trata de una equivocación, de creer que algo es posible cuando no lo es. Eso no sería realmente desear lo imposible, puesto que en nuestra confusión lo tomaríamos como posible, si no para nosotros al menos para otros. Más bien, sabemos con claridad y certeza que la cosa no puede ser alcanzada por nadie, y aun así podemos y queremos desearla.

Por ejemplo, podemos desear ser más jóvenes o nunca enfermar o no haber hecho algo que cometimos. Podemos vivir «en algún lugar más allá del arco iris, en lo más alto». Algunos de nosotros dedicamos mucho tiempo a pensar sobre estas cosas y a entonarlas. Muchas canciones populares plantean propósitos inalcanzables para nosotros: con orquestado dramatismo, somos alentados a «soñar el sueño imposible». La música clásica, la canción lírica y las óperas hacen lo mismo a su manera, y las fábulas, las leyendas, las películas, los musicales y los anuncios presentan todos ellos situaciones atrayentes que sabemos que nunca podrán suceder. Este tipo de deseo tiene un componente agridulce, un *Sehnsucht* de cosas que sabemos que nunca podremos poseer. Nos expone a lo que puede ser deseado pero nunca disfrutado.

¿Por qué perdemos el tiempo deseando lo imposible? ¿Por qué no limitamos nuestra apetencia racional a las cosas que están dentro de nuestro alcance? Parece que necesitamos este tipo de deseo para que nos proporcione el contexto más remoto de nuestro mundo práctico. Es la frontera que sirve de contraste para las anheladas satisfacciones que podemos conseguir, nosotros u otras personas: parece que los deseos que pueden cumplirse necesitan de los deseos que no pueden cumplirse para su definición. Parece que nuestro apetito racional –no solo nuestra razón, sino nuestro apetito también– necesita extenderse más allá del dominio de lo efectivo, para poder definir la región donde *puede* ser efectivo. Solo un ser racional, alguien que puede interesarse por cosas en su ausencia más radical, podría desear lo imposible. Los animales no son susceptibles de este tipo de añoranza; son más prácticos en lo que persiguen. Los animales nuca podrían querer lo imposible, porque son incapaces de concebirlo. Este tipo de deseo, con todo lo inútil que pueda parecer, revela nuestra racionalidad.

Debemos mencionar que la zona de lo imposible deseado no es la parte más absolutamente remota de la esfera de nuestro mundo. Más allá, a mayor distancia de nosotros, yace el cosmos indiferente, el mundo que es lo que es y no entra a formar parte de nuestros deseos de ninguna manera. Podemos saber algo de ese mundo, y también podemos saber que solamente lo podemos contemplar. Transciende lo práctico. Es el objeto de la mente inteligible, no el objeto del deseo y aún menos de la intervención. Lo reconocemos

como el dominio de la necesidad y el azar, el dominio de las leyes de la naturaleza y las conjunciones contingentes. Nuestra razón lo alcanza y, por tanto, se nos hace presente, pero no deseamos nada con respecto a ello. Nuestra razón teórica se extiende más allá que la razón práctica. Este dominio, ante el cual somos espectadores y nada más, es el más abarcador de todo lo que hay en el mundo. Enmarca la más amplia totalidad. El dominio de lo práctico, en el que deseamos e intervenimos, está albergado en él, y es bastante pequeño en comparación. La zona de lo imposible deseado define la transición entre el mundo que solamente puede ser conocido y el mundo que puede ser deseado. Es donde despierta el deseo. Define el alcance máximo de la mente práctica, y está tan lejos que aunque deseemos que algunas cosas estén dentro, sabemos que nadie puede hacer nada para incluirlas, porque son cosas que nunca podrán ser. Nuestro intelecto da mate a nuestro deseo. Desear lo imposible, de hecho, tiene algo de ir más allá de lo posible, pero es un ir más allá que no podemos evitar y sin el que no quisiéramos vivir.

Consideremos ahora deseos que se extienden hacia imposibilidades menos distantes. Podemos desear cosas que nosotros mismos no podemos conseguir –son imposibles para nosotros–, pero otros lo pueden lograr. Este modo de desear nos sitúa en el dominio de lo práctico, pero forma parte de ese dominio en el que permanecemos impotentes mientras otros pueden actuar. Solo cabe sentarse mientras otros actúan, y sabemos que estamos inmovilizados mientras otros pueden llevarlas a cabo. Este tipo de incapacidad es distinto al deseo de lo imposible, y pone de manifiesto la dependencia que tenemos de otras personas. Ejemplos de este tipo de deseo proliferan en los deportes. Puede haber millones de personas que apasionadamente deseen que los Redskins se clasifiquen para la supercopa y ganen el campeonato, pero solamente el equipo y la gerencia y sus propietarios pueden llegan a satisfacer este deseo. Los responsables pueden pedir a los hinchas que animen al equipo y por tanto que participen en el esfuerzo, pero, de hecho, lo que personalmente contribuyo al respecto no surte prácticamente ningún efecto. Puedo ponerme una camiseta roja, puedo gritar sin parar, pero mis decisiones no cuentan mucho a la hora de alcanzar el objetivo; y sin embargo, yo y millones como yo deseamos seriamente este desenlace victorioso. El deseo está ahí.

Esta segunda forma de desear pone vívidamente de manifiesto el carácter intersubjetivo de la volición humana. Puedo desear fuertemente ciertas cosas que sé que no las puedo realizar yo, pero otros sí. Incluso el primer tipo de deseo, el que se dirige a lo imposible, tiene una dimensión intersubjetiva. En este primer caso, yo ya sé que lo que deseo es imposible para todo el mundo, no solo para mí. Si el aspecto intersubjetivo no formara parte de este primer tipo de deseo, si todos los «imposibles» que deseamos fueran solo imposible para mí, entonces no seríamos capaces de distinguir el primer tipo de deseo del segundo, puesto que ambos «deseables» son imposibles para mí en tanto que individuo. Sin embargo, éste no es el caso; sabemos que existen cosas que deseamos fervientemente y sabemos que pueden suceder, pero con igual certeza sabemos que no podemos llevarlas a cabo mientras que otros sí pueden hacerlo. Los deportes son un buen ejemplo de este tipo de deseo, pero la política también, y hay otros muchos tipos de deseo en muchas áreas de la vida en las que nos encontramos completamente dependientes de otros para su cumplimiento.

No es cierto que primero empezamos deseando y haciendo cosas que son posibles para nosotros, y que solo posteriormente atribuimos el mismo tipo de deseo y ejecución a otros. No podríamos empezar a actuar y a elegir en solitario, no más de lo que podemos empezar a hablar en solitario. Por el contrario, cuando somos bebés y niños empezamos con necesidades y apetencias, y luego deseos que han de ser cumplidos por otros, igual que empezamos a usar un lenguaje bajo las indicaciones de otras personas que lo hablan antes que nosotros. Las primeras necesidades, apetencias y deseos que tenemos han de ser satisfechos por otros y no por nosotros, así que empezamos dependiendo y confiando en los demás. Gradualmente vamos diferenciando nuestro quehacer del de los demás: absorbemos la posibilidad de dar nuestros propios pasos para cumplir nuestros deseos al vivir con otros que al comienzo de nuestras vidas realizan nuestros deseos para nosotros y después nos hacen despertar a la racionalidad práctica. Aprendemos el lenguaje del cumplimiento de los sueños de aquellos de quienes dependemos. En la lógica del deseo, la deliberación y la elección, nos encontramos originariamente adheridos a otros, y debemos irnos desacostumbrando a esta situación; el deseo no es solipsista en ningún momento de su desarrollo.

Y más adelante, a lo largo de toda nuestra vida, gran parte de lo que deseamos solo puede ser llevado a cabo por otras personas.

Surge una pregunta especialmente interesante cuando pedimos a otros que deliberen y elijan por nosotros, cuando suplicamos o persuadimos a alguien para que sea el que cumpla nuestro deseo. ¿Acaso sometemos a estas personas a nuestra propia deliberación y elección, de modo que somos *nosotros* los agentes iniciadores, los actores, y ellos no se convierten en un simple medio, entre otros muchos, por el que hemos optado? ¿Acaso se convierten en nuestros instrumentos? ¿O es que permanecemos subordinados a estas otras personas, estos otros agentes, y debemos confiar sin más en ellos para que se cumpla nuestro sueño? ¿Son ellos y solo ellos los agentes efectivos? Yo sugeriría que si tuviéramos que mandarlos, obligarlos o forzarlos a cumplir nuestro deseo, definitivamente seríamos nosotros los agentes del cumplimiento; pero si simplemente les pidiéramos que actuaran de nuestra parte, no estaríamos dominando la actuación. Tendríamos un papel de iniciadores del acto, pero uno que respeta la irreductibilidad y la racionalidad de otros agentes.

4. Cómo los deseos se convierten en intenciones

Nos trasladamos al tercer caso, en el que deseamos cosas que nosotros podemos llevar a cabo. Como anteriormente mencioné, incluso en este caso hay distancia entre nosotros y lo que deseamos, porque no podemos lograr inmediatamente lo que deseamos. Si pudiéramos alcanzarlo inmediatamente, no necesitaríamos desearlo; lo haríamos. Por ejemplo, si me pica la oreja, alzo mi mano y me rasco. No hay distinción entre medios y propósitos en esta actuación. Lo normal no es que primero desee rascar mi oreja, luego delibere sobre cómo puedo atacar este problema, y finalmente elija alzar mi mano y restregarla como medio para obtener mi propósito. La acción no es tan complicada. La lógica del deseo, la deliberación y la elección no entran en juego en estas satisfacciones inmediatas. Aquí no se trata de desear, sino del más sencillo *apetecer*, y no hay prácticamente distancia alguna entre lo que quiero y lo que hago.

No hay prácticamente distancia alguna, pero sí algo, por muy pequeña que sea esta distancia, una muy pequeña. No es del tipo que funciona entre el deseo y la elección; más bien, es del tipo que

se encuentra en la sensibilidad y la percepción, no en el pensamiento. Me pica la oreja, y en un instante alzo mi mano y la restriego, pero esta distancia es meramente sensorial, del tipo que ocurre en la percepción, como cuando nos movemos alrededor de un objeto y vemos sus diversos lados. El picor exige rascarse, y uno se rasca directamente; el procedimiento es continuo. No es necesario establecer distinciones en esta situación, ni separar medios de fines. No hay sintaxis práctica. No tengo que pensar entre picar y rascar. Este tipo de distancia a pequeña escala sucede en el nivel de la sensibilidad, y no implica articulación lógica.

En el caso de un deseo a gran escala, tengo que empezar a pensar en cosas que son distintas de lo que deseo, y tengo que empezar a pensar en alternativas. Tengo que insertar algo entre el propósito y yo. Tengo que articular mucho más explícitamente partes y todos. Supongamos que me doy cuenta de que necesito cobijo (y por tanto lo deseo): podría talar algunos árboles pequeños y construir un cobertizo (pero mi hacha no está afilada y no tengo mucho tiempo); o podría apilar un montón de rocas (aunque no es muy estable); o podría regresar a la cueva que vi hace un rato (pero está muy lejos); o podría montar una tienda provisional con algunos de los materiales que llevo a cuestas. Este tipo de pensamiento, sea rápido o lento, sea breve o prolongado en el tiempo, días, semanas, meses o años, es deliberación e implica calcular alternativas, cosas que se podrían hacer, y lo que calculamos se hace en vistas al propósito deseado. Esta deliberación se lleva a cabo bajo la urgente presión del deseo de cobijo, que ahora domina lo que pienso y hago. Debo evaluar cada opción que considero, y si soy maduro, experimentado y listo en estas cuestiones, daré con la mejor solución disponible y me pondré a realizarla enseguida. Pero lo que directamente hago es algo distinto a lo que deseo. Si alguien me viera cortar un árbol, no sería obvio para él que me estoy haciendo un refugio (mientras que si alzo mi mano hacia la oreja está más claro que voy a frotarla). Podría estar cortando leña o despejando el bosque. Si el espectador me preguntara qué hago, le diría que estoy cortando leña para un refugio, no simplemente cortando un árbol. Hacerme un refugio es mi intención, mi deseo, en su gestión activa, y mi acción no puede ser descrita sin mencionar mi intención. Mi propósito al cortar un árbol no es simplemente cortarlo, sino hacerme un refugio, y mi

acción sería incomprensible sin esta explicación, sin la presencia de algo más –del propósito deseado– en lo que ahora realizo.

Hay más inteligencia en el hecho de cortar un árbol para hacerme un refugio que en alzar mi mano para rascarme una oreja. Al decidirme por una opción, debo distinguir claramente entre el propósito que persigo y la acción que realizo; debo articular un todo en partes discretas y heterogéneas; debo reconocer las partes en tanto que partes; y debo sostener a la vez todas esas partes juntas en un todo articulado y sinóptico, el todo gobernado por el propósito y poblado de pasos intermedios. Este es el todo meditado que brota del pensamiento práctico, y que ha sido engendrado por el deseo del que partí. Adquirió forma cuando el deseo se transformó en propósito. Así es como la sintaxis práctica se introduce en lo que yo hago.

En esta reflexión práctica, he de ser inteligente para ver el propósito deseado en los pasos intermedios, en las opciones que decido: el refugio, sea cual sea, es visible para mí en cuanto agente racional cuando corto el árbol[1]. En una escala aún más complicada, supongamos que deseo ser abogado. Mi propósito, convertirme en abogado, se hace visible para mí, y para otros cuidadosos evaluadores de la acción humana, en las solicitudes que envío a la facultad de derecho, en el trabajo temporal que ahora tengo y que me ayuda a pagar la matrícula, y en otras muchas actividades, cada una de las cuales puede suponer una bifurcación a nuevos árboles de decisión y acción. No tengo que visualizar el rascarme la oreja cuando alzo mi mano; no hay suficiente «alteridad» entre las dos cosas, y mi acción no implica una reflexionada articulación y síntesis de «dos en uno»; pero sí tengo que ser capaz de visualizar «estar refugiado» cuando corto el árbol, o cuando desenrollo la lona o amontono piedras. Hay una sintaxis práctica cuando se calculan vías posibles para conseguir lo que deseamos. La satisfacción deseada ha de ser vista como algo distinto a las acciones que nos llevan a alcanzarla, y sin embargo ha de ser visualizada «en» las acciones que realizamos (así como en la predicación, el todo o el sujeto ha de estar diferenciado de la partes o la características, pero también reflejado en ellas). La deliberación es una forma especial de la anidada jerarquía que el lenguaje nos posibilita: somos capaces de ver el fin en los medios que lo ocasionan.

1. Sobre ver el fin en los medios, cf. R. Sokolowski, *Moral Action*, 30-33.

5. Deseos, deliberación y elección

Cuando deseamos cosas completamente imposibles, no hay deliberación real; de lo deseado imposible no se despliega un abanico de alternativas posibles, ni un menú de cosas que hacer, para nadie. Estos deseos no pueden convertirse en intenciones. Lo que nos gustaría permanece inalcanzable para siempre, y lo sabemos. Gastamos nuestra energía en quimeras, no en deliberación práctica. Cuando deseamos cosas que son imposibles para nosotros pero posibles para otras personas, tampoco se despliega ningún abanico de posibles alternativas para nosotros. Sin embargo, podemos ver cómo se les presenta a esos otros agentes, y posiblemente les alentemos a sacar ventaja de ello. Pero cuando nuestros deseos se acercan, cuando perseguimos cosas dentro de nuestro dominio, cosas que nosotros podemos lograr, entonces se nos ofrecen multitud de posibilidades mientras deliberamos sobre nuestro curso de acción, y cuanto más inteligentes y creativos seamos tanto más numerosas y realistas serán las opciones.

La mayoría de los ejemplos que he usado para ilustrar el cumplimiento de los deseos mediante nuestras propias acciones, como el de buscar refugio, entrar en la facultad de derecho y mejorar la salud, han sido utilitarios y de interés personal. Pero nuestros deseos se extienden mucho más allá de nuestro beneficio individual; pueden asimismo estar relacionados con el bien de otros, y pueden suceder a gran escala y afectar a muchas personas. Los padres de un niño discapacitado tendrán que deliberar mucho para satisfacer sus necesidades; el director de un hospital tendrá que evaluar muchas situaciones y tomar muchas decisiones para gestionar la institución; el pastor de una iglesia tendrá que reflexionar sobre la práctica de numerosos modos de mediar en las relaciones personales para que la parroquia funcione bien. Como ejemplo de una decisión tomada a gran escala, pensemos en la deliberación previa a la invasión de Normandía durante la Segunda Guerra Mundial. El general Eisenhower y sus colegas y su equipo deseaban el final de la guerra europea. Esta anhelada satisfacción estaba presente dentro de la esfera de sus propias acciones debido a la autoridad que se les había otorgado, y así fueron capaces de comprometerse en hacerla realidad. El deseo se tradujo en propósito. Según su pa-

recer, la situación exigía que hubiera un segundo frente en Europa occidental, y esto, a su vez, exigió la invasión de Francia. La invasión, a su vez, supuso un enorme esfuerzo de planificación a lo largo de varios años para desencadenar las alternativas que pudieran lograr el objetivo. Las playas de Normandía fueron seleccionadas, las tropas convocadas, el material almacenado, los barcos alineados, las decepciones superadas y, finalmente, todo que podía estar preparado estuvo preparado. El momento de la decisión final, de elegir, había llegado, pero lo único que no acompañaba era el clima, que, por supuesto, no estaba sometido al control humano. Formaba parte del universo indiferente. Lo práctico y lo cósmico en mutua interacción. En dicho momento crucial, sin embargo, las contingencias, las necesidades y las deliberaciones se sintonizaron a favor de los aliados al contar con una leve mejoría de las condiciones climatológicas, aunque solo fuera por un breve periodo de tiempo. Eisenhower, sus colegas y su equipo optaron por seguir adelante con el plan; anunciaron su decisión, y comenzó la acción. Esto fue un ejemplo de pasar de un deseo que los agentes podían llevar a cabo a la deliberación que articulaba los recursos y las alternativas requeridas para su cumplimiento, a la selección de los mejores medios disponibles en aquel momento y en aquel lugar y bajo aquellas circunstancias. Todo se realizó bajo el dominio de la intención, el propósito deseado ejercitando su poder de mando.

Como contraste, Stalin que llevaba años solicitando un segundo frente, deseó ese mismo desenlace, pero no fue capaz de desarrollarlo. Todo lo que pudo hacer fue exigir, persuadir, protestar y hostigar a que los demás entraran en acción. Fue un deseo que pudo ser llevado a cabo por otros, mas no por él mismo. La pertinaz presencia de otros agentes, con su propio juicio sobre la situación, se erigía entre él y lo que deseaba. Estos deseos o intenciones, deliberaciones y decisiones son cuestiones públicas –nunca son solo privadas, solitarias, psicológicas, no más de lo que un saludo o un discurso puedan ser un evento privado– y a veces se dan a escala colosal. Como consecuencia, el mundo lleva consigo la marca de aquel deseo y de la deliberación y las decisiones efectuadas en razón del mismo.

Sin duda, también es posible que a pesar de nuestros mejores esfuerzos nuestra deliberación no resulte en algo que nosotros podamos hacer. Puede que nuestra deliberación se atore en la arena. El

propósito que gobernaba nuestra deliberación no llega a materializarse y comienza a alejarse como posibilidad, tras haber sido considerada como tal. Si en el momento de la invasión de Normandía el clima no hubiera mejorado, la decisión no se habría llevado a cabo y habría quedado pospuesta –sin saber por cuánto tiempo[2]–. Hay deseos que se vuelven intenciones y gobiernan como tal por un periodo de tiempo, pero luego regresan a un estado de mera veleidad.

El diccionario le otorga a la palabra *desear/deseo* un significado fuerte y activo. Como verbo, significa querer, anhelar, ansiar, ordenar o incluso forzar o imponer algo a alguien: «Deseó que él realizara esta tarea». Como sustantivo, *deseo* significa una inclinación claramente mental hacia hacer u obtener algo, es deseo sentido o expresado. Significa volición, querer algo. Nuestro uso común de la palabra, sin embargo, a menudo connota pasividad; se dice: «Mi deseo es que así fuera», cuando no podemos hacer nada al respecto. Tendemos a relegar el deseo en anhelo de lo imposible, o pensamos en el deseo como alternativa a la acción. Parece que el deseo está aliado con el suspiro. Pero en el desarrollo de este capítulo, a la palabra *deseo* le hemos dado el significado que siempre ha tenido, y la hemos usado no como alternativa a la acción, sino como principio y origen de la acción, como aquello que hace la acción inteligible: desear es tener apetencias con inteligencia y racionalidad, es el tipo de apetencia del que las personas somos capaces, el tipo que en algunas ocasiones engendra enormes hazañas, como la constitución de una comunidad política, el desarrollo de una flota de submarinos nucleares o la construcción de una universidad.

Para precisar el significado de desear/deseo, hemos estipulado una distinción entre lo desiderativo y lo apetitivo. Desear es una actividad racional, en la que articulamos todos y partes –prácticas, en este caso, como los fines y los medios– y los reconocemos como todos y partes. Lo apetitivo es más puramente una actividad sen-

2. Si la invasión no hubiera ocurrido en junio de 1944, habría tenido que posponerse hasta después de un mes (debido a las mareas), pero un mes después la zona sufrió tormentas terribles que destruyeron algunos de los muelles temporalmente construidos para el desembarco. ¿Habría tenido que posponerse la invasión un mes más? ¿Podría la decepción de los aliados haber quedado intacta? El final del verano o el otoño no hubieran sido un buen momento para el asalto. ¿Qué efecto habría tenido una prolongación de la guerra en Europa con respecto al uso de armas atómicas? El ritmo histórico de los eventos del final de la guerra fue extraordinario.

sorial, y se da tanto en hombres como en animales. Hay algo de articulación en lo apetitivo, tal y como sucede con la percepción sensorial, pero no implica las agudas y discretas distinciones, el análisis y la síntesis, y la categorialidad que exige el pensamiento racional. Ahora bien, la conducta humana plantea un problema: a veces nuestra reflexión práctica es dominada por nuestra simple apetencia. La reflexión meditada se desarticula y la distinción entre propósito deseado y los medios que nos llevan a alcanzarlo se evapora. Comprar compulsivamente es un ejemplo, y los anunciantes y comerciantes lo saben: «Sé que no necesito una camisa más, pero está rebajada, y está aquí mismo en el lineal de la caja, y en fin...».

El remordimiento del comprador es a menudo la señal de que su deseo y su deliberación han quedado reprimidos por la mera apetencia. A esta conquista de la sensibilidad sobre la razón Aristóteles la llama *akrasia*, debilidad moral o incontinencia. Ocurre cuando nuestros impulsos se quedan con la mejor parte de nuestras resoluciones, es decir, cuando nuestras intenciones pierden su fuerza: «Sé que debería evitar los dulces, pero aquí tengo estos helados con cobertura de chocolate, y en fin...». Como dice Aristóteles, el hombre incontinente está lleno de remordimientos[3].

El paso del deseo, la deliberación y la elección a la mera apetencia puede ocurrir incluso cuando proferimos palabras que parecen indicar que tenemos la situación bajo control. Las palabras por sí solas no garantizan que seamos racionales; es posible decir palabras que parece que articulan la situación mientras estamos haciendo lo contrario. Esta es una de las posibilidades ilusorias de lenguaje; puede aparentar una reflexión efectiva y articulada cuando nada de ello sucede. Lo que la gente realmente desea queda revelado en lo que hace más que en lo que dice. Los animales, al no tener lenguaje, son incapaces de este tipo de camuflaje. Si tienen hambre o están enfadados lo muestran, y sus ladridos o gruñidos son expresiones verídicas de su estado mental. El problema con nosotros es que no solo somos animales, sino animales racionales.

Hemos visto que los seres humanos son capaces de desear lo imposible. Hacerlo forma parte de su naturaleza en cuanto seres racionales. Normalmente, sabemos cuándo estamos deseando lo

3. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VII, 8, 1150 b 30-1.

imposible, pero de vez en cuando hay personas que no perciben la diferencia entre lo posible y lo imposible. Creen que puede lograrse lo imposible, y ponen en marcha iniciativas para llevarlo a cabo. En algunos casos, este error termina en una pérdida de tiempo y de energía, sin mayores consecuencias; en otros casos, sin embargo, puede resultar devastador. En Camboya, Pol Pot y los jemeres rojos quisieron establecer una nueva sociedad imposible de materializarse, pero que ellos creyeron posible, y masacraron a un tercio de la población en su intento de hacerla realidad. Incluso en las democracias, mucha de la retórica política promete cosas que la gente desea profundamente pero que nunca podrán ser; ¿qué sería de los discursos políticos si la gente no deseara lo imposible y los políticos no lo articularan? Tanto los excesos tiránicos como los democráticos muestran cómo el deseo de lo imposible puede echar a volar de manera descontrolada.

Sin duda, no siempre resulta posible decir qué es posible y qué no. Esta distinción puede ser un asunto de controversia, y algunas personas argumentan que la aparente imposibilidad de ciertos objetivos se debe solamente a la falta de imaginación, o quizás a la falta de valentía. La imposibilidad a la que se refieren es un prejuicio, y no una necesidad evidente. Estos asuntos han de someterse al discernimiento mediante argumentos y ser testados mediante experimentos. La sociedad y la tecnología modernas han realizado muchas cosas que antaño parecían imposibles –curar algunas enfermedades, dividir el átomo, explorar el espacio exterior, clonar ovejas– y estas conquistas han hecho que la gente piense que podemos superar muchas otras limitaciones, con respecto a cuestiones como la cognición humana, las relaciones familiares, las estructuras sociales y la felicidad humana. Se afirma que los límites de estas cosas no forman parte real de su definición; se dice que son solo prejuicios restrictivos, y que debemos realizar experimentos en vida para analizar los límites de lo posible[4]. Si estos experimentos terminan siendo como los de Pol Pot, engendrarán mucho sufrimiento y tristeza. La lógica modal de nuestros deseos se resuelve en los asuntos humanos.

4. Sobre experimentos en vida, Cf. J. S. Mill, *On Liberty*, New York 1991, 72.

6. Los deseos como disposiciones

Tal vez pensemos que de algún modo hay que «sentir» los deseos que tenemos, que deberíamos ser conscientes de ellos constantemente, pero este no es el caso. Para nosotros desear algo no exige que seamos explícitamente conscientes de ese deseo todo el tiempo. Los deseos son, en su mayor parte, disposiciones y no declaraciones explícitas. Si usted dice que Mildred desea practicar la medicina, usted no supone que ella está permanentemente repitiendo: «Quiero ser doctora, quiero empezar a ejercer de médico». Si esta consciencia explícita fuera necesaria, solo podríamos desear una sola cosa en cada momento, y nuestros deseos se encenderían o apagarían según si somos conscientes o no del tema. Pero de hecho, continuamente estamos deseando muchas cosas: Mildred quiere ejercer la medicina, pero también quiere seguir viviendo, comprender las cosas, ser amiga de ciertas personas, comprarse una casa nueva y ayudar a sus padres. También desea que se reduzca la polución ambiental, que la Unión Europea encuentre su lugar, que los presupuestos generales del Estado sean equilibrados y que la siguiente Edad de Hielo no llegue demasiado pronto. También desearía haber nacido en Arkansas en lugar de en Nueva York, que no hubiera cosas como el cáncer y la neumonía, y que la gente se llevara mejor. Obviamente, no todos estos deseos pueden convertirse en intenciones; no todos pueden gobernar efectivamente sus decisiones. Algunos de ellos son deseos que solo pueden realizarse por otras personas, y otros siguen siendo deseos de lo imposible.

Sin embargo, algunos de ellos sí se convierten en intenciones, y si Mildred es inteligente, sabrá ver en algunas situaciones la oportunidad para implementar alguno de estos deseos que persisten en ella. Ella está dispuesta, y preparada para actuar, gracias a los deseos que tiene y a su forma de ver el mundo. Si surge una situación específica, no la interpretará como un hecho a secas, sino dentro del marco de sus continuos deseos. Supongamos que está caminando delante de unos escaparates y ve la silla idónea para la casa de sus padres. No solo ve la silla, sino la silla que encaja a la perfección en el salón de sus padres y satisface la necesidad que tienen. La silla entra dentro de su campo de percepción, pero trae consigo un fondo, el deseo de satisfacer el bienestar de sus padres. El hecho de que

la silla sea percibida como el medio para un propósito no significa que Mildred haya tenido este propósito, este deseo vivo en su mente mientras caminaba por la ciudad. Más bien, es la presencia de la silla la que activa su continuo deseo y lo convierte en una intención, y si Mildred ha visto algo más, ese otro objeto tal vez habrá activado algún otro deseo. En lugar de ver una silla, quizás se ha encontrado con alguien que le ha hablado sobre plazas médicas que le pueden ayudar en su empeño por encontrar un lugar donde practicar la medicina. Los deseos y las intenciones son disposiciones, no están continuamente activos.

Nuestros deseos reflejan nuestro carácter. Lo que nos parece bien depende del tipo de persona que hemos llegado a ser. Cierto tipo de personas desean cierto tipo de cosas, y estos deseos se convierten en intenciones cuando se presenta la oportunidad. Las cosas que desean no tienen que ser establecidas por ellos mediante argumentos; les parece así en función de su forma de ser. Es posible que pase un tiempo hasta que la disposición de ciertas personas se manifieste. Alguien puede tener una disposición agresiva, y quizás no lo sepamos, pero una vez que ha entrado a formar parte de nuestras vidas –se casa con alguien de la familia, alquila nuestra casa, se convierte en Jefe de Estado– empezamos a descubrir lo que desea. Sus deseos se convierten en intenciones a medida que actúa de acuerdo con el tipo de persona que es, pero la disposición detrás de los deseos y las acciones ha estado ahí desde el principio. Es importante poder ir recabando pistas que nos revelen qué disposición tienen las personas.

Por tanto, no es el caso que estemos vinculados al deseo solo cuando llevamos a cabo un plan. La descripción clásica de Aristóteles dice así: primero tenemos un deseo, que X suceda[5]. Cuando se efectúa esta volición, se convierte en una intención, que es el punto de partida de nuestra deliberación. Entonces, razonamos inversamente del siguiente modo: para alcanzar la intención X, debemos hacer A; para hacer A, debemos hacer B; para hacer B, debemos hacer C; C está dentro de nuestro poder así que lo llevamos a cabo, se convierte en nuestra elección. Si las cosas continúan de acuerdo con el plan, C provoca B, y B provoca A, lo cual, a su vez, hace que

5. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* III, 3, 1112 b 11-1113 a 2.

suceda X, la intención originaria de la que partimos. Este esquema representa con precisión el razonamiento práctico, pero adolece de una deficiencia. Sugiere que las intenciones existen tan solo cuando estamos realmente pensándolas y deliberando bajo su pauta. Pero ese no es el caso; la mayoría de nuestras intenciones son virtuales, no reales, y cada uno de nosotros representamos muchas intenciones todo el tiempo, algunas de las cuales pueden ser oscuras incluso para nosotros mismos. Siempre queremos que sucedan multitud de cosas, y a medida que las situaciones se desenvuelven a nuestro alrededor respondemos ante los eventos, deliberamos y damos los pasos requeridos para lograr nuestros propósitos. Siempre estamos dispuestos a cazar oportunidades, de muchos tipos diferentes. Si se nos presentara una oportunidad y no la aprovecháramos, nuestra incapacidad de actuar mostraría que el deseo en cuestión no fue más que un simple deseo y no un deseo convertible en intención. El hecho de no haber hecho nada cuando surgió la posibilidad mostraría que nuestro deseo fue pura veleidad, y no deseo efectivo o intención real, independientemente de lo que hayamos dicho al respecto. En algunos casos, ciertamente partimos de un plan, con un claro propósito en la mente, y empezamos a calcular los medios que nos permitirán alcanzarlo, pero este no es el único modo de desear cosas; de hecho, es la excepción y no la norma.

16
DECLARANDO NUESTROS DESEOS Y DECISIONES

Hemos examinado algunas de las formas que adopta el deseo. Es obvio que no poseemos nuestros deseos en soledad interior, como meras experiencias privadas, ni los expresamos solamente mediante nuestra conducta corporal; también decimos que deseamos esto y lo otro, y solemos utilizar la forma declarativa del término *yo*. Ahora discutiremos sobre cómo los declarativos funcionan para expresar nuestros deseos. En algunos casos, nuestros deseos se convierten en intenciones, que a su vez estimulan y gobiernan nuestras decisiones. Estas decisiones pueden igualmente ser expresadas y apropiadas por medio de declarativos. En este capítulo también estudiaremos cómo el pronombre personal de primera persona se usa en las expresiones de elección. Podemos declarar nuestros deseos y nuestras decisiones porque ambos implican articulación sintáctica.

1. CÓMO NOS DECLARAMOS MEDIANTE NUESTROS DESEOS

En los capítulos 1 y 2 examinamos los declarativos cognitivos, emotivos, promisorios y existenciales, y mencionamos el tipo especial de declarativos que se dan en filosofía. Los declarativos en primera persona, que expresan el vínculo del agente con lo que articula, pueden obviamente ser usados para enunciar nuestros deseos. Por ejemplo, decimos: «Deseo que deje de llover» o «cuánto deseo jugar al fútbol» o «cómo desearía ser más joven». Formulamos nuestros deseos y nos declaramos como los que los deseamos. Los deseos son la forma inteligente de nuestras apetencias, y los declarativos nos expresan como seres racionales involucrados en

dichos deseos: nos implicamos, ratificamos y manifestamos como queriendo racionalmente la cosa en cuestión. Estas declaraciones también se dan incluso cuando deseamos lo imposible.

Si la cosa que queremos no es objeto de deseo racional, si es el mero deseo de una inclinación no racionalizada, entonces el enunciado que le corresponde es informativo y no declarativo. Supongamos que intento dejar de fumar, pero aun así me apetece mucho un cigarro; si dijera: «Me muero por fumar», le estaría diciendo a usted lo que me apetece, mas no lo que deseo. Lo mismo ocurriría si le dijera: «Tengo hambre». Estaría informándole de mis necesidades o apetencias, no de mis deseos racionales. No estaría relacionando mi razón con la apetencia, o sea, no estaría deseando estas cosas; no estaría avalándolas o ratificándolas mediante el uso de la primera persona. Mis apetencias serían conscientes pero no deseadas, sentidas pero no apropiadas, experimentadas pero no propiamente mías. Estaría expresando «otro algo» que tira de mí; no *alguien* otro, sino *algo* otro. Aun así, estas inclinaciones, estas apetencias y estas compulsiones son sin duda *mías* en cierto sentido (por eso pueden ser un problema para mí), pero no son mías en cuanto racionalmente asumidas. No he llegado a implicar mi deseo racional, aunque en verdad estén en mí. Si dichas apetencias fueran el resultado de anteriores decisiones que he tomado, de previas intervenciones de mi razón, la divergencia en mí no se daría entre yo y mis apetencias internas, sino entre mi yo presente y mi yo pasado y el remanente que mi anterior yo ha dejado en mí. Mi yo anterior me ha provisto de inclinaciones que ahora me arrepiento de tener. A veces mis deseos racionales e irracionales coexisten pacíficamente, pero a menudo entran en amargo conflicto: tengo que luchar conmigo mismo para hacer lo que deseo hacer.

Ahora bien, si actuara según mis deseos significaría que los he hecho míos. Se habrían convertido en mis intenciones, y habrían sido racionalmente apropiados por mí. Habría tomado decisiones bajo su orientación. Incluso si empezara a deliberar bajo su tutela, se habrían convertido en algo más que una parte sub-personal de mí; los habría elevado de ser simples apetencias a ser deseos y luego intenciones.

El conflicto que puede darse entre lo que quiero de manera subpersonal y lo que deseo de manera racional, y por tanto personal, ha

sido reconocido desde los comienzos de la filosofía como el lugar en el que surge la ética, así como el punto en el que la auto-identidad humana es alcanzada. Platón describe este forcejeo en la *República* (IV, 439 e-440 b), donde Leoncio se enfada consigo mismo porque le domina el vergonzoso deseo de querer ver los cadáveres que yacen junto al verdugo público. Platón usa este ejemplo para describir la identidad humana, para mostrar cómo un agente humano es a la vez uno y muchos, un yo con muchas partes, algunas de las cuales luchan con las otras. Antes de Platón estaba Homero, quien en un pasaje dos veces citado por Platón, describe a Ulises discutiendo con sus propios deseos: «Golpeándose el pecho, increpó a su corazón con estas palabras: sopórtalo corazón; ya otra vez afrontaste algo más horrible» (*Odisea* 20, 17-18; *República* III, 390 d; IV 441 b). Aristóteles describe la misma discordia en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*, donde habla sobre *akrasia* y *enkrateia*, la incontinencia y la continencia, o la debilidad moral y el dominio de sí. Ambos agentes, los débiles y auto-controlados, experimentan antagonismo entre sus deseos y su razón; los débiles sucumben a sus emociones, mientras que los que se dominan a sí mismos se las apañan para mantener los suyos en su sitio. Este dominio no es, por supuesto, lo mismo que la virtud, la cual produce una armonía entre la pasión y la razón. Al enseñar o leer la *Ética a Nicómaco*, es pedagógica y fenomenológicamente aconsejable comenzar con los diez capítulos iniciales del libro VII, donde Aristóteles discute la debilidad moral y el dominio, y luego pasar al libro II con su definición de la virtud, para después continuar desde el libro III al X, y finalmente abordar el Libro I como conclusión. La descripción del conflicto moral en el Libro VII ofrece al lector la presentación más intuitiva del comportamiento humano. Leer el libro en este orden significa movernos desde lo más claro para nosotros hacia lo que es más claro en sí. Es interesante mencionar que la *Ética a Eudemo* de Aristóteles introduce la continencia y la incontinencia desde el comienzo, en los capítulos 7 y 8 del segundo libro, donde son usados como contraste inmediato para la definición de la virtud.

La relación entre lo apetitivo y la razón, entre lo que yo he llamado apetencias y deseos es discutido en los foros de psicología contemporánea. Allan N. Schore ha escrito un libro titulado *Affect Regulation and the Origin of the Self*. El subtítulo es «The Neuro-

biology of Emotional Development»[1]. De acuerdo con un comentario en el prefacio, el libro examina cómo el niño emerge «como un yo neurobiológico-social-emocional»[2]. Schore describe cómo la interacción entre el niño y la madre permite al niño controlar sus afectos o emociones y elevarlos al registro humano, a una vida racional, por tanto, personal. La mayor parte del libro se dedica al fundamento neurológico para dicho desarrollo, pero la definición humana de lo que sucede se presenta mediante la descripción de lo que el niño se vuelve capaz de hacer en los intercambios emotivos y prácticos que se dan entre él y la madre. En nuestra terminología, el niño tiene carencias desde el comienzo, pero desarrolla sus deseos solo gradualmente, a medida que va aprendiendo, a través de la interacción con otros y mediante su introducción en la sintaxis lingüística, a apropiarse de esas carencias y a empezar a pensar de forma práctica (deliberativamente) respecto de ellas. El niño debe aprender no solo a expresar sus carencias por medio del llanto o de los gestos, sino también a declararlos, y cuanto más los declare reflexivamente, comienza no solo a querer sino a desear, y de ahí a deliberar y elegir. Y aprender a gestionar nuestras emociones no es sólo una tarea para individuos; la especie humana lo ha tenido que hacer en diferentes estadios. Cuando aprendimos a controlar el fuego, por ejemplo, tuvimos que indagar cómo hacer un fuego, cómo mantenerlo vivo y cómo limitar su extensión, pero además de estos descubrimientos externos, también tuvimos que aprender a controlar nuestro miedo natural al fuego, que incluso ahora sigue sin extinguirse y nunca lo estará.

Ciertamente, tenemos necesidades antes de nacer, y probablemente tengamos carencias –las primeras necesidades conscientes, con placer y dolor– cuando estamos aún en el útero materno. Obviamente tenemos necesidades después de nacer: Próspero le cuenta a Miranda cómo llegaron a su isla, y cómo sus enemigos le abdujeron a «él y a su sollozante yo» de su casa de Milán (*La tempestad* I, ii). Esta frase («su sollozante yo») podría utilizarse para describirnos a cualquiera de nosotros a fin de expresar la necesidad indiferenciada, y aún pendiente de ser apropiada, que se da en

1. A. N. Schore, *Affect Regulation and The Origin of The Self: The Neurobiology of Emotional Development*, Hillsdales, NJ 1994.
2. *Ibid.*, xxii.

la «abducción» que tiene lugar al nacer. Pero a medida que pasa el tiempo transformamos nuestras carencias en deseos, y nuestros deseos en propósitos. Al hacerlo concomitantemente vamos absorbiendo e iniciándonos en el lenguaje, diferenciamos nuestros usos de la palabra *yo* según las formas informativas y declarativas. Es difícil decir exactamente cuando ocurre la distinción, y es complicado discernir si este o aquel uso de la palabra *yo* es meramente informativo o completamente declarativo o algo intermedio, pero la diferencia emerge al implicar la razón en nuestros deseos convirtiéndolos en actos de volición.

Debería también decir una palabra sobre lo contrario a los deseos, es decir, los temores o las preocupaciones. Podemos desear que ciertas cosas pasen o no pasen, pero también tememos que ciertas cosas pasen o no pasen, y estos temores al estar enfocados sobre objetos distantes y no sobre cosas próximas que nos asustan, podrían denominarse preocupaciones. Las preocupaciones son lo contrario a los deseos, y también son propios de los seres inteligentes. Como dice Thomas Hobbes, el hombre no puede escapar de vivir «en una perpetua expectación del tiempo venidero»[3]. Los otros animales «no son rapaces si no están hambrientos y no son crueles si no son provocados, mientras que el hombre está famélico de futura apetencia»[4]. La elocuente y aliterativa frase en latín de Hobbes es «etiam fame futura famelicus»[5].

2. Cómo nos declaramos mediante nuestras decisiones

Declararnos mediante nuestros deseos y nuestras preocupaciones no es muy distinto a declararnos mediante nuestra cognición, emoción y promesa. Mientras deseamos cosas permanecemos a distancia de ellas, una distancia similar a la que funciona cuando simplemente sabemos o sospechamos algo. Nuestras respuestas emo-

3. T. Hobbes, *Leviatán*, ed Richard Tuck, New York 1996, cap. 12, p. 76.
4. Id., *On Man*, en B. Gert (ed.), *Man and Citizen*, Garden City, NY 1972, cap. 10, §3, p. 40.
5. Id., *De Homine*, en W. Molesworth (ed.), *Opera Philosophica quae Latine scripsit* II, Aalen 1961, cap. 10, §3, p. 91. Algo más adelante (p. 92) se encuentra una clara expresión de Hobbes sobre su rechazo de la superioridad de la vida teorética: «Itaque oratione homo non melior fit, sed potentior».

tivas tampoco son acciones o intervenciones, sino solo actitudes o sentimientos, e incluso nuestras promesas están hechas de palabras y no de hechos. En todos estos casos deseamos, sabemos, sentimos, pero no actuamos. Ahora bien, los declarativos también pueden ser usados con respecto a nuestros actos. También nos podemos declarar en lo que concierne a nuestras decisiones, en oposición a nuestros deseos. Cuando lo hacemos, nos manifestamos a nosotros mismos en nuestra racionalidad activa y práctica. Desear, por sí solo, no nos convierte en agentes prácticos; por sí solo, es algo más bien pasivo: queremos que algo suceda, pero no podemos o no hacemos nada al respecto. Solo cuando un deseo se vuelve intención, y solo cuando la intención determina efectivamente las acciones que realizamos y las opciones que elegimos, estamos siendo verdaderamente activos. Porque una elección es una acción, un hacer algo; no es simplemente marcar una papeleta o tomar limón en lugar de lima, ni tampoco es algo que hacemos antes de actuar. Es una intervención, y deja una marca en el mundo que exhibe articulación racional. Una *proairesis* es una *praxis*.

No es necesario que las decisiones se tomen por medio del lenguaje (pueden ser llevadas a cabo sin decir nada), pero pueden ser coronadas por declarativos en el habla. Decidimos algo y hacemos algo, y luego decimos lo que hacemos o lo que hemos hecho: «Hago esto para salvar a alguien de ser ahogado», «estoy comprando este coche» o «he quitado la nieve de la acera, puesto que nadie más estaba dispuesto a hacerlo». Con ello nos ratificamos y nos manifestamos no solo queriendo que suceda algo, sino determinando realmente cómo es el mundo. Hemos actuado y hemos hablado, y por tanto nos exhibimos a nosotros mismos como agentes que han cambiado el mundo de dos maneras: primero de obra y luego de palabra. Es importante mencionar que la elección viene primero; hacemos algo, marcamos el mundo, intervenimos y modificamos las cosas, y a menudo llevamos a cabo esta actuación sin decir nada (nos zambullimos en el agua para salvar a la persona que se hunde; empezamos a retirar la nieve de las aceras). Hemos involucrado nuestra racionalidad de una manera corpórea, y se nos puede ver haciéndolo. Lo que lo convierte en un acto racional no es que nos hayamos movido, sino que hemos actuado de manera racional, con miras a un propósito que tenemos en la mente y que podemos

formular[6]. La estructura de partes y todos ha sido personificada en lo que hacemos y decimos. Nuestra conducta implica sintaxis práctica, hacemos *esto* con miras a *eso*. Entonces, al hacerlo o después de haberlo hecho, podemos declarar lo que estamos haciendo o lo que hemos hecho, y así le proporcionamos más forma racional a nuestra conducta. No solo nadamos para ayudar a la persona en peligro; también decimos que lo hacemos. Este suplemento verbal es una ulterior apropiación pública de lo que ya nos hemos apropiado mediante nuestra deliberación y la opción por la que nos hemos decidido. Por supuesto, también podemos decir lo que vamos a hacer antes de hacerlo, pero siempre hay un riesgo en esta secuencia, porque tal vez nunca lleguemos a hacer lo que hemos anunciado por adelantado. El discurso que acompaña o sigue lo que hacemos articula cosas que ya están ahí[7].

Cuando declaramos lo que estamos haciendo, además, no solo describimos la conducta inmediata que estamos llevando a cabo; no solo decimos: «Estoy nadando». Por el contrario, debemos expresar el propósito que nos anima a emprender lo que estamos haciendo: «Estoy nadando para rescatar a alguien». Nuestra declaración ha de incluir el complejo estado del asunto constituido por una intención y la acción seleccionada bajo el dominio de dicha intención.

Supongamos que vemos a alguien haciendo algo, pero no entendemos lo que está haciendo. La acción que le vemos realizar es ininteligible para nosotros. Necesitamos una explicación. Le preguntamos lo que está haciendo, y nos responde no solo sobre la acción, sino sobre el propósito que gobierna dicha acción. Me encuentro con un amigo, quien, para mi sorpresa, está cavando un hoyo delante de una casa. Le pregunto: «Jim, ¿qué haces aquí?». No tendría sentido que me dijera: «Estoy cavando un hoyo». No tiene que decirme eso;

6. Sobre la necesidad de las palabras para complementar los hechos, cf. H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago 1958, 176: «El lenguaje y la acción revelan esta distinción única... Una vida sin lenguaje ni acción... está literalmente muerta para el mundo; ha dejado de ser una vida humana porque deja de ser vivida entre hombres». También p. 179: «Ninguna otra realización humana requiere el lenguaje tanto como lo requiere la acción». Sin embargo, discrepo de Arendt cuando sostiene que la moralidad bíblica implica una desaparición del mundo del lenguaje y de la acción entre los hombres. La moralidad bíblica engrandece el contexto para la actuación humana, no lo constriñe.

7. También es verdad que podemos hacer cosas simplemente al hablar, como cuando insultamos a alguien o lo alabamos. La decisión puede ser tomada simplemente respecto al lenguaje. Cf. R. Sokolowski, *Moral Action*, 77-95.

ya lo veo yo. Necesita decir que está haciendo algo más, algo más que cavar una zanja. *Está* cavando, pero también está haciendo algo que no es inmediatamente visible en el cavar. Tal vez diga, por ejemplo: «Hay que cambiar el sistema de saneamiento de esta casa. El propietario va a cambiar las tuberías. Estoy cavando un agujero para que los fontaneros tengan acceso a la acometida exterior». Lo que Jim está llevando a cabo no es en sí la instalación de las nuevas tuberías, ni tampoco la reparación del problema de fontanería de la casa, pero es un medio para dicho fin, y participa en ello. Jim se declara haciendo algo en función de otra cosa. Me explica cuál es el deseo o la intención que gobierna su conducta visible.

Jim no se declara a sí mismo en tanto que explica, sabe, ve o piensa algo; sus declarativos no solo expresan un ejercicio cognitivo. Lo expresan en tanto que implicado en una acción, en una conducta corporal perceptible y en tanto que hay una intención a la base de dicha conducta: su acción de cavar –y no solo su idea de cavar– forma parte de la renovación del saneamiento de una casa. Jim ha articulado reflexivamente el trabajo que está haciendo. Él, junto con el fontanero y el propietario, ha establecido la distinción entre medios y fines, y ha optado por realizar uno de los medios que han sido barajados mediante la deliberación de las partes implicadas (está cavando con una pala y no está usando, digamos, una taladradora mecánica u horadando el terreno). Él ya está dedicado en cuerpo y mente a llevar a cabo su reflexiva acción. Cuando se dirige a declarar lo que está haciendo, describe su acción y también se apropia aún más la decisión que ha tomado. No solo me informa de lo que hace; también confirma que es *él* quien lo está realizando y quien ha decidido o, al menos, quien se ha comprometido a hacerlo. Se reconoce como haciendo lo que anuncia, de modo que se revela a sí mismo como agente activo. Lo que dice no es lo que en primer lugar le constituye como persona activa, pero sus palabras manifiestan de manera más completa y decisiva su quehacer como persona.

Es más, Jim estaría personalmente implicado en la acción incluso si hubiera sido coaccionado a realizarla. Si alguien le hubiera amenazado para hacer este trabajo, seguiría siendo su decisión, aunque no por sí misma, sino a fin de evitar las consecuencias de la amenaza; su explicación sobre lo que estaría haciendo, su declaración, hubiera sido la misma, pero probablemente hubiera estado

acompañada de una expresión de pesar o lástima: «Están arreglando la fontanería y les estoy echando una mano, pero estoy muy descontento con este trabajo; me han forzado a hacerlo».

Cuando en los dos primeros capítulos hablamos sobre declaraciones cognitivas, emotivas, promisorias y existenciales, mencioné que cada declaración presupone una articulación racional. La articulación, el despliegue de partes y todos quede confirmada y apropiada por la declaración. Primero articulamos: «S es *p*»; luego continuamos diciendo: «Sé que S es *p*». La articulación ha podido ser un hecho registrado, o una situación a la que respondemos emocionalmente, o algo que prometemos que sucederá. El mismo tipo de articulación previa se presupone en la declaración que ahora discutimos, pero aquí la articulación se da en un hecho y no en unas palabras. La articulación implica que realmente se lleve a cabo «*x* en vista de Y», y *x* e Y se distinguen y se unen en el modo adecuado para la predicación. La declaración no solo expresa la articulación del agente en el pensamiento; también expresa su implicación corporal en la propia acción. Jim dice: «Estoy *cavando* para acceder a las tubería y poder reparar el sistema sanitario». No solo declara su conocimiento, sus actitudes y sus promesas. El razonamiento práctico del agente ha sido ya aplicado en la actividad corporal que seleccionó para llevar a cabo la cuestión, y ahora su uso declarativo del pronombre le confirma y revela como habiendo realizado dicha aplicación, como habiendo optado por dicha decisión. La declaración se apropia y ratifica no solo una opinión o la promesa de un estado del asunto, sino una conducta física, algo que se está haciendo. En este caso, por tanto, la declaración nombra al hablante no solo como agente de la verdad, sino también como un agente práctico. Pero un agente práctico sigue siendo un agente racional, por consiguiente, la declaración saca a relucir una vez más al individuo racional.

3. Explicaciones internas y externas de nuestras acciones: fines y propósitos

Podemos usar el lenguaje para describir y explicar lo que estamos haciendo. Pero podemos hacerlo de dos modos: o bien dar una explicación que es *interna* a la acción que estamos realizando, o bien una que le es *externa*. Las descripciones y explicaciones internas

muestran cómo una acción se relaciona con los fines en los que nuestra conducta se implica; las descripciones y explicaciones externas muestran cómo nuestra acción se relaciona con los propósitos que tenemos en mente cuando actuamos. Recordamos que la distinción entre fines y propósitos se expuso al final del capítulo 11.

La respuesta de Jim expuso el pensamiento práctico interno a la acción que estaba realizando. Estaba cavando una zanja, y la zanja estaba siendo cavada para cambiar las tuberías del suelo. Las tuberías reciben el agua del saneamiento de la casa. El agua tiene que circular por la casa para su consumo, limpieza y uso sanitario y luego ser recogida por el sumidero. Así pues, la acción de cavar de Jim participa internamente en las labores de abastecimiento y desagüe de dicho lugar. Jim podría haber respondido de otra manera. En lugar de hablar de la lógica práctica, del entramado de medios y fines del trabajo físico que estaba llevando a cabo, podría haber hablado de la lógica de sus propósitos, lo cual para ser estrictos, habría sido externo a la acción específica que estaba realizando. Jim podría haber dicho: «He cogido este trabajo extra durante el verano. Necesitamos más dinero». Yo podría haberle formulado la siguiente pregunta: «¿Por qué necesitas más dinero?». Y él haber respondido: «Para comer, pagar el coche y la hipoteca. No nos llega».

En la lógica explicativa interna a la acción, Jim es irrelevante o accidental. Cualquier otra persona hubiera servido para cavar el agujero. Es la acción en sí, independientemente de quién la realice, la que se relaciona con la cadena de medios para la consecución de fines. Esta cadena está dotada de una coherencia interna y puede que hasta tenga una necesidad interna, si es que los pasos inmediatos son los únicos que pueden llegar a conseguir el fin en cuestión. En la lógica explicativa externa a la acción, sin embargo, nos topamos con otra cadena práctica, una que se determina no por la acción de cavar en sí, sino por cualquier acción que, aquí y ahora, pueda reportar a Jim más dinero. Podría haberse dedicado al reparto en bicicleta, a conducir un taxi o a un trabajo temporal administrativo. Incluso si el trabajo de construcción fue el único que pudo conseguir en dicho momento, no es por la «acción de cavar en sí» que él gane un sueldo extra, sino que es por la «acción de cavar en sí» que se produzca una mejora en el saneamiento, aunque el contratista haya realizado algo distinto a cavar para obtener el mismo resultado.

La metafísica del *per se* y *per accidens*, el *kath'hauto* y el *kata symbebēkos*, lo en sí y lo accidental, está presente en este caso y de modo particularmente tangible. La acción de cavar está en sí relacionada con la reparación de las tuberías, Pero Jim está relacionado sólo por casualidad con la acción de cavar y reparar. Ganar dinero se relaciona accidentalmente con cavar y reparar, pero está vinculado en sí con Jim, porque es el propósito que él mismo se ha marcado. En este contexto, Jim es esencialmente un asalariado. Pero aunque Jim este sólo accidentalmente relacionado con excavar, aun así está verdadera y realmente ligado a ello; continúa siendo su propia acción, y ha invertido su tiempo en ello. Su participación accidental no queda en nada. De hecho, él se ha convertido no solo en un asalariado, sino también en un peón, aunque él sea asalariado y soporte económico de su familia *per se*, y un peón de albañil *per accidens*. Si Jim hubiera decidido ganar algo de dinero cometiendo un acto criminal, el acto seguiría siendo su obra aunque solo lo hubiera hecho por dinero y no porque sea el tipo de agente que normalmente hace ese tipo de cosas. Solo se relacionaría accidentalmente con el acto, pero *sería* su acto o él en acción, por tanto, quedaría verdaderamente cualificado por haberlo realizado. Tal vez no haya sido un asesino, pero ha cometido un asesinato. Lo accidental no es irreal.

Hemos presentado un esquema de las dos cadenas de lógica práctica que están detrás de la acción de cavar de Jim: una lleva a la mejora del saneamiento de la casa, la otra lleva a obtener más dinero para su familia. La primera cadena conduce al fin de la acción que está llevando a cabo, la segunda cumple el propósito que tiene en mente mientras realiza la acción. Es posible que también estén funcionando otros propósitos en la acción de Jim: tal vez quiera impresionar a sus vecinos con su laboriosidad; tal vez quiera aplacar las quejas de su mujer y sus padres que le dicen que trabaje más duro; tal vez quiera dar buen ejemplo a sus hijos. Cada una de estas razones puede ser declarada: «Hago esto por dinero, mi familia lo necesita; y además les quiero mostrar que no soy vago». Es posible que Jim tenga más claros algunos propósitos que otros, y algunos pueden hasta ser subliminales; tal vez esté trabajando en respuesta a alguna crítica que recibió cuando era joven. Todos estos propósitos e intenciones han podido ser deseos que Jim ha tenido a su disposición durante muchos años, pero han quedado activados como

intenciones en lo que ahora está llevando a cabo. Jim ha invertido su razón en su acción en todas estas modalidades, y se las avala por medio de sus declaraciones.

Sin embargo, hay una diferencia entre las dos cadenas lógicas, porque solo hay una cadena y un fin interno a la acción, pero puede haber muchas cadenas y muchos propósitos externos a la acción. El trabajo de cavar de Jim es solo para reparar el saneamiento; eso es lo único que se logra. Pero el mismo trabajo puede ser realizado para conseguir dinero, para ser buen ejemplo para sus hijos, para ejercitarse, para no aburrirse, y para mostrar a la gente que puede trabajar duro. Podemos actuar por muchos y muy diversos motivos, algunos de los cuales pueden ser muy oscuros para nosotros mismos. Sin embargo, incluso bajo esta plétora de propósitos, somos capaces de hacer una sola cosa en sí. La unidad de lo que se está realizando es compatible con la multiplicidad de razones «personales» por las que uno lo hace. El simple fin interno a la acción, lo que Aquino llama el *objeto* del acto, debe ser distinguido de los muchos propósitos que el agente tiene para hacerlo[8].

Es importante mencionar que uno de los propósitos de Jim lo constituye el fin natural de la obra que está realizando. Junto con sus propósitos «personales», también tiene la intención de reparar el saneamiento al abrir la zanja. El fin interno de la acción es también un propósito que tiene en mente, pero el fin natural estaría ahí independientemente de su propósito. La consecución del fin es buena bajo dos aspectos: como objeto del acto y como lo deseado por el agente. Podemos aclarar esta idea utilizando otro ejemplo. El fin natural de la ciencia y arte de la medicina es el mantenimiento y la restauración de la salud del paciente; ese fin está incorporado en el arte y la ciencia. Un doctor puede practicar la medicina de acuerdo con muchos propósitos: para ayudar a las personas, para hacerse famoso, para hacerse rico, para mantener la familia y demás, y algunas de estas intenciones pueden ser congruentes con su profesión y otras puede que no lo sean, pero uno de sus propósitos debería ser el de mantener y restaurar la salud de sus pacientes. Sin embargo, aunque este sea uno de sus propósitos, el hecho de que lo desee no es lo que hace que sea establecido como el fin del arte y la ciencia médica. El arte y

8. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I II, q. 18, a. 2 y 7.

la ciencia tiene su fin independientemente del deseo de cualquiera; el fin le es natural a la medicina. Ni siquiera son todos los doctores los que debido a su propósito determinan el fin de la medicina. La medicina tiene su fin en virtud de lo que es[9].

El agente individual no es el único cuyos propósitos funcionan bajo una acción específica. Volviendo a nuestro ejemplo, los propósitos de Jim al cavar no son los únicos que gobiernan lo que hace. Probablemente hay muchos más propósitos que pertenecen a los otros agentes involucrados en esta actividad. Están las intenciones del propietario de la casa, los propósitos de los constructores, los objetivos de las partes que financian el proyecto. Estos propósitos conforman un gran enjambre de propósitos que surcan como rayos, rebotan e intersectan, e incluso se contradicen entre ellos. Se amontonan alrededor de dicha acción corporal, la única acción real –la de Jim cavando una zanja para acceder a las tuberías y reparar el saneamiento– que unifica y da concreción a todo ello. Esta acción con su lógica interna es el soporte de todo ello. Gracias a la acción de cavar, dejan de ser meros deseos flotando al azar. Todos estos deseos se han enganchado a esta rama. Habrían permanecido como meros deseos si no se les hubiera proporcionado sustancia al adherirse a dicho sustrato, el cual constituye un procedimiento reflexionado y una marca en el mundo, una acción seleccionada que se lleva a cabo con miras a un fin. La acción corporal cristaliza los fines y los propósitos, tal y como los sonidos verbales cristalizan y materializan la inteligibilidad de lo que decimos.

El hecho de que nuestros cuerpos y nuestras palabras se impliquen en la sintaxis nos conduce a la posibilidad de discrepar entre lo que hacemos y lo que *decimos* que hacemos. El agente puede estar usando sus palabras *no* para formular lo que está haciendo, sino para despistar al oyente; puede estar mintiendo, y esta posibilidad surge porque puede hablar y actuar. Este desencaje no es infrecuente; ¿cómo reconocerlo? Tenemos que ser lo suficientemente inteligentes para ver la sintaxis real en la acción del agente. Tenemos que ser capaces de descifrar lo que está haciendo y ver que no es sintácticamente consistente con lo que dice ser su propósito. Dice que

9. Cf. R. Sokolowski, *What is Natural Law? Human Purposes and Natural*, en Id., *Christian Faith and Human Understanding: Studies on the Eucharist, Trinity and the Human Person*, Washington, DC 2006, 210-220.

hace X, pero todo lo que hace muestra que está haciendo Y, y tanto X como Y, ambos propósitos, no son visibles al ojo físico. Exigen entendimiento y no percepción, y hemos de ser lo suficientemente inteligentes en asuntos prácticos para ver que este tipo de conducta no se ajusta al propósito que el agente afirma tener en mente. El discurso que puede ser usado para iluminar lo que estamos haciendo también puede ser usado para ocultar.

4. Consecuencias y concomitancias de lo que hacemos

Hemos examinado algunos de los modos en los que los principios metafísicos del *en sí* y *lo accidental*, el *per se* y el *per accidens*, entran en juego en el quehacer humano. El agente está revestido *per se* de sus propósitos o intenciones; son suyos, y él está en ellos de la manera más íntima posible, porque es por ellos que se implica primariamente en la acción. Por ellos queda primariamente determinado como agente. Pero además de hacer lo que tiene intención de hacer (en este caso, ganar algo de dinero para su familia), también está implicado en una acción que tiene su propia integridad y su propia lógica. Es posible que esté implicado en la acción solamente *per accidens*, porque solamente lo está haciendo para lograr la intención que tiene en mente, pero el caso es que lo *está* haciendo. Jim está realmente cavando una zanja y por tanto ayudando a reparar el saneamiento, aunque lo esté haciendo solamente por el dinero que le reporta a su familia. Solamente por casualidad está implicado (podía haber hecho algo distinto), pero *está* implicado y *sí* se cualifica debido a su acción desde ese momento en adelante. Estar implicado accidentalmente sigue siendo estar implicado. Estamos marcados por lo que hacemos, aunque lo hagamos solamente *per accidens*. La primera interacción entre el *per se* y el *per accidens* es por tanto el entrecruzado que se da entre nuestra intención y lo que hacemos materialmente.

Los dos principios metafísicos de lo esencial y lo accidental también funcionan de otro modo con respecto a la acción humana. Consideremos la acción material en sí (en nuestro paradigma presente, cavar la zanja). Esta acción tiene su lógica interna. Es un medio destinado a la reparación del sistema de fontanería de una casa. Podemos concebir la secuencia completa, los medios y los fines, co-

mo un único proyecto. Debido a que este proyecto es una actividad material y mundana, no puede ser aislado de otras cadenas causales. Está engranado en una red natural y social, y produce consecuencias distintas a las perseguidas por los agentes. Por ejemplo, Jim, mientras cava, puede afectar al sustrato de tal modo que las raíces del árbol del vecino pueden quedar dañadas y el árbol morir. El hecho de que el saneamiento haya sido reparado puede causar que alguien se queme con agua caliente. Estos efectos secundarios o concomitantes son indeseables, pero sin duda habrá muchos otros efectos que son o neutrales o deseables: algunos vecinos quizás se animen a arreglar la fontanería de sus propias casas, o tal vez Jim encuentre un tesoro enterrado. No estoy diciendo que *quizás* haya consecuencias a parte de las previstas en la acción de cavar y reparar; definitivamente *habrá* este tipo de consecuencias, buenas, malas, e indiferentes, algunas de las cuales serán previsibles y otras no, porque la acción realizada forma parte de una red de causación natural y social.

Si algunas consecuencias o concomitancias fueran indeseables, las transmitiría como hechas por mí, pero mi uso del pronombre sería informativo y no declarativo: «Estropeé su árbol cuando cavé el agujero; nadie lo podía haber previsto». Se podría expresar de la siguiente manera: «Estropeé su árbol; pero *yo* no lo hice. Sucedió». Estas consecuencias o concomitancias imprevistas e imprevisibles serán involuntarias, pero aún así quedamos mancillados; si estuviéramos conduciendo con prudencia, y un ciclista se nos cruzara y chocáramos contra él y lo hiriéramos, sentiríamos angustia, aunque *nosotros* no hubiéramos llevado a cabo dicho acto. Lo hicimos de un modo corporal, pero no en un sentido moral, no de modo que hayamos implicado nuestra veracidad y racionalidad. Ha sucedido por medio de nosotros debido al curso anónimo de las cosas, pero no queríamos que hubiera sucedido y no lo podíamos haber previsto. Cayó fuera del horizonte de lo previsible. Si, por el contrario, los efectos concomitantes o consecuentes fueron previstos (o tenían que haber sido previstos), entonces sí caen dentro del dominio de nuestra responsabilidad. Si sabemos que algo va a suceder o es probable que suceda debido a lo que estamos llevando a cabo, entonces lo aceptamos como una de nuestras múltiples consecuencias.

La ontología del quehacer humano implica por tanto una compleja estructura sintáctica, con algunos elementos que caen dentro

de la proyección del quehacer racional y otros que quedan al margen. Podemos esquematizar esta estructura de la siguiente manera. Las distinciones desarrolladas aquí pueden entenderse como una glosa de los primeros cinco capítulos del libro III de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. La mayor diferencia es que Aristóteles comienza con la categoría más comprehensiva, la de lo voluntario y lo involuntario, mientras que nosotros lo hacemos con una categoría más restringida, la de decidirse por una opción, partiendo desde ahí partimos hacia lo voluntario e involuntario.

1. En el núcleo de la acción humana está intervenir en el mundo. Dejamos nuestra huella en el mundo, y una vez que lo hacemos no puede ser borrada; hacemos algo corpóreo, tanto si es cavar un hoyo, disparar un gatillo, firmar un decreto, agradecer a alguien o entregar un regalo. Esta es la plasmación fundamental, material, de la conducta humana, y todo lo demás, toda la actividad categorial descansa sobre ello[10]. Esta acción, si es racional, está siempre articulada o ligada, siendo *esto* realizado en vista de *aquello*. Esta acción tiene su propia naturaleza o fin u objeto, que es *lo que* está siendo hecho.

2. Entretejida con la acción se encuentran numerosos y diversos propósitos que tenemos en mente cuando la llevamos a cabo. Podemos hacer lo que hacemos para impresionar a alguien, para hacernos ricos, para aplacar nuestro sentimiento de culpa o para perder peso. Perseguir estos propósitos es también algo articulado y ligado; de nuevo, hacemos *esto* en vista de *aquello*. Puede haber muchos propósitos en torno a una acción, pero uno de los propósitos que inevitablemente tenemos es el propósito de llevar a cabo la acción en sí. Tal vez tengamos que hacer algo a nuestro pesar (para alcanzar nuestros otros propósitos), pero de hecho lo llevamos a cabo, y así nos apropiamos de la acción y puede ser declarada como nuestra. Puedo arrepentirme de haber robado algo porque necesitaba dinero, pero el hecho es que lo he robado, me guste o no. He cometido un robo, aunque yo no sea un ladrón. Si, por el contrario, empiezo a robar porque deseo hacerlo, no solo he cometido un robo, sino que me he convertido en un ladrón.

10. Sobre la materialidad de la conducta humana, cf. R. Sokolowski, *Moral Action*, 48-54.

3. Los dos primeros componentes de la acción humana son deseados. La tercera categoría contiene las concomitancias y las consecuencias de lo que hacemos, y pueden o no ser deseadas. Suceden con lo que hacemos. Inevitablemente habrá cosas que sucedan con lo que hacemos, porque con nuestras acciones dejamos una marca en el mundo (no tomamos decisiones en el secreto de nuestro corazón), y de nuestra marca se siguen otras cosas. Debido a que nuestra acción es una parte materializada del mundo, remueve y agita cosas que se hallan fuera de nuestras intenciones y de los fines propios de lo que estamos haciendo. Como dice Henry James, «toda la conducta de la vida consiste en cosas hechas, que a su vez hacen otras cosas»[11]. Quizás seamos indiferentes a las concomitancias y a las consecuencias, acaso nos lamentemos de ellas, o tal vez las acojamos con gusto. Respecto de las que somos indiferentes, Aristóteles dice que no son voluntarias; respecto de las que no lamentamos, que son involuntarias[12].

Cuando hablamos filosóficamente sobre la acción humana, tendemos a limitarnos a actuaciones locales realizadas por personas privadas. Nos preguntamos si esta interacción entre Julia y Charles fue voluntaria o no, o si fue virtuosa o viciosa, y sobre qué tipo de consecuencias imprevistas surgieron de ella. Pero la propia sintaxis que hace de la conducta humana racional también hace posible que sean realizadas acciones de inmensa magnitud. El Almirante Alfred von Tirpitz y el káiser Guillermo II se embarcaron en un proyecto de ampliación de la flota alemana. Hubo que aumentar impuestos, seleccionar proveedores, comprar materia bruta y desarrollar tecnología. Las tres categorías que hemos enumerado –fines, propósitos, y concomitancias y consecuencias– se aplican igualmente a acciones de este tipo. La explosión de hostilidades pudo ser uno de los propósitos que von Tirpitz y el káiser tuvieron en mente, pero la constitución de la Unión Soviética, que fue una consecuencia de lo que decidieron y llevaron a cabo, probablemente no fue prevista por ellos (aunque la favorable disposición alemana para el posterior traslado de Lenin a Petrogrado pudiera haber albergado una

11. H. James, *The Art of the Novel*, New York 1934, 347. El comentario está en el prefacio de *The Golden Bowl* [El recipiente dorado].
12. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* III, 1, 110 b 18-24.

intención similar). Fines, propósitos y consecuencias zigzaguean a medida que se hacen cosas y ocurren sucesos, en una escala que afecta a millones de agentes[13].

La sintaxis hace posible acciones de esta envergadura. Los animales, al tener voz pero no lenguaje, y necesidades pero no deseos, se contentan con satisfacciones más próximas. La financiación de conductas a gran escala se hace posible por el tipo distintivo de sintaxis y de identificaciones que el dinero, el entramado de la guerra y otras aventuras humanas introducen en los asuntos humanos; tanto Andrew Carnegie como Bill Gates son productos de la sintaxis. La compleja sintaxis diplomática de la Triple Entente y de la Triple Alianza condujo al estallido de la Primera Guerra Mundial, cuando una decisión de declarar la guerra fue seguida inexorablemente e insensatamente por otra igual, tras el asesinato del Archiduque Francisco Fernando en Sarajevo. Los declarativos también aparecen a gran escala, a medida que la gente admite y confiesa lo que hace: se atribuyen el mérito de lo que ellos consideran sus triunfos, se lamentan de los errores y se disculpan de lo que no tuvieron intención de hacer. Los declarativos de este tipo llevan consigo una carga mucho mayor que aquellos expresados por gente menos destacada. La mayoría de nosotros llevamos vidas modestas, vidas burguesas, y por tanto filosofamos sobre acciones a pequeña escala (somos más como los novelistas que como los poetas épicos), pero si limitamos nuestro análisis a asuntos cotidianos, habremos fracasado en apreciar el grandioso dominio de la sintaxis racional. Las guerras mundiales son estructuras sintácticas; también lo son la globalización y los pesos, las medidas y los precios, que vinculan a las personas formando comunidades comerciales. Los diversos regímenes políticos son un todo categorial que definen a cada país. También lo son las obras literarias y filosóficas, las cuales tienen su propio modo de

13. Se dan diferentes niveles de sintaxis en los eventos históricos. En el nivel básico, tiene lugar la sintaxis práctica de los agentes, quienes se entienden a sí mismos y las situaciones de cierta manera y llevan a cabo sus acciones. A continuación se da la sintaxis interpretativa de aquellos que registran lo que fue hecho o de aquellos que intentan evaluar los eventos históricamente y les proporcionan un envoltorio narrativo teniendo en cuenta la intención de los agentes. En tercer lugar, se da un tipo de reflexión filosófica que es lo que ahora estamos haciendo, que teoriza sobre los eventos y sobre el entendimiento reflexivo de aquellos que los narran, y se plantea sacar a relucir las estructuras de manifestación que funcionan en ambos casos.

gobernar o liberar (según sea el caso); dominan mentes en lugar de cuerpos, y también pueden ampliar su influencia sobre grandes extensiones de espacio y tiempo. Maquiavelo es un autor que entiende que la razón es un poder gobernante, no teorizante; incluso quizás se haya declarado a sí mismo ejerciéndolo, según observa Harvey C. Mansfield, Jr. en su comentario de los Discursos *sobre la Primera Década de Tito Livio*, de Maquiavelo: «*Massimo* es la última palabra en los discursos. *Io* (Yo) es la primera»[14].

5. La amistad

La sintaxis entretejida en la acción humana tiene una dimensión más. Regresemos al ejemplo de Jim cavando la zanja. Hemos hablado de la acción en sí, con su fin interno, y los propósitos que Jim haya podido tener en hacerlo. Los propósitos que hemos descrito han sido en cierta manera pragmáticos, como por ejemplo ganar dinero para sustento de su familia. Pero aún queda otro modo en el que Jim puede explicar lo que está llevando a cabo. Puede decir: «Estoy cavando porque quiero contribuir a reparar la fontanería de la casa, y lo estoy haciendo porque las personas que viven aquí son amigos míos». En este caso, Jim estaría actuando no para ayudar a su familia, sino para realizar un acto de amistad. La amistad es benevolencia recíproca mutuamente reconocida. Los amigos se desean lo mejor el uno al otro, y desear, tal y como ya hemos insistido, no es mera veleidad, sino estar dispuesto a actuar. En este caso, Jim ha actuado; está haciendo algo para ayudar a sus amigos, y su amistad conforma sintácticamente su acción. Su benevolencia está siendo expresada y efectuada en la acción corporal que está llevando a cabo.

14. H. C. Mansfield, Jr., *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the 'Discourses on Livy'*, Ithaca, NY 1979, 441. Francis Slade dice que Maquiavelo fue el precursor de la idea moderna de la razón como gobierno y no como entendimiento. Cf. F. Slade, *Rule as Sovereignty: The Universal and Homogeneous State*, en J. J. Drummond - J. G. Hart (eds.), *The Truthful and the Good: Essays in Honor of Robert Sokolowski*, Boston 1996, 180: «La soberanía no es solo la aserción de la supremacía de un gobernante, sino del carácter absoluto del gobierno fundamentado en la tesis que la filosofía sostiene a su favor, que asevera su supremacía y la de la razón. El Estado es gobierno que incluye filosofía dentro de sí, pero filosofía transformada por la erradicación de la distinción entre *theoria* y *praxis*. La mente definida bajo la desaparición de esta distinción es mente cuya actividad definitoria es gobernar».

¿Cuál es la formación categorial o sintáctica de su acto de amistad? Él desarrolla su acción porque es bueno para sus amigos. Tener la fontanería reparada es algo que necesitan; es un bien para ellos. Lo está haciendo precisamente por ello. Es decir, es un bien para él precisa y formalmente en tanto que es un bien para sus amigos. Esto es un logro práctico que supone concentración y reflexión. Hacer algo como acto de amistad es una acción sumamente racional; está cargada de inteligencia práctica. Es más, está cargada de inteligencia moralmente buena, y no sólo de ingenio matemático. Hacer algo igual de bueno para nosotros exhibe sintaxis racional puesto que hemos de discurrir sobre medios, fines y propósitos, pero hacer este mismo bien a otros amplia nuestro quehacer racional y nos exige que seamos más cuidadosos de lo que somos cuando lo realizamos para servir nuestros propios propósitos. Somos muy inteligentes cuando actuamos benévolamente en una relación de amistad.

La justicia es una variante de la amistad. Es amistad a falta de una de sus características. Actuar con justicia significa otorgar a cada persona lo que le corresponde. Hay un tipo de benevolencia en ello, no simple cálculo matemático, porque en su ejercicio nos esforzamos por dar a cada persona lo que decentemente se merece, pero nuestro «desear el bien» es impersonal. El bien que realizamos no se ajusta a la medida de una persona en particular, sino a cualquiera que entra dentro de la categoría en cuestión, e indudablemente la benevolencia no tiene que ser recíproca. Quiero defender que la justicia, así como otras virtudes morales, participa de la amistad, la cual es el *telos* de la actividad práctica humana y el paradigma de todas las demás. Las otras virtudes no son amistad pura y simple –solamente participan de ella– pero su bondad moral proviene de lo que tienen de amistad, tanto con otros como con nosotros mismos. La amistad se ubica en el epicentro de la conducta moral. No puedo explorar este tema aquí, pero he intentado argumentarlo extensamente en otras ocasiones[15].

La amistad proporciona un marco especialmente apropiado para los declarativos. La amistad es benevolencia mutua mutuamente

15. Cf. R. Sokolowski, *Moral Action*; Id., *Moral Thinking*, en *Pictures, Quotations, and Distinctions*, 245-260; Id., *What is Moral Action?*, en *ibid.*, 261-276; Id., *Friendship and Moral Action in Aristotle*: The Journal of Value Inquiry 35 (2001) 355-369; Id., *Phenomenology of Friendship*: The Review of Metaphysics 55 (2002) 451-470.

reconocida, que puede implicar a dos personas o más. La persona individual es el centro; no puede ser sustituida por nadie más. La singularidad propia de un agente racional se hace manifiesta en este escenario. Tanto la cercanía como la pérdida son particularmente significativas. La fuerza de este tipo de declarativos se hace especialmente visible en las expresiones de amor, en las que cada hablante reconoce que él (o ella) no sería lo que es si no fuera por el estatus que el otro le ha «otorgado». En este escenario, el reconocimiento incluye un elemento de donación. Este uso tan implicado de los pronombres declarativos no solo se da en el amor romántico y en sus expresiones, como las canciones de amor, sino también en momentos significativos como cuando unos amigos se enfrentan a la vida conjuntamente. Ocurre en las palabras y en las acciones, así como en las palabras que dan forma a las acciones. Asimismo puede ocurrir en las acciones y palabras a mayor escala, en el tipo de amistad que Aristóteles denomina *concordia* (*homonoia*), la cual tiene lugar no sólo entre grupos reducidos de individuos, sino en comunidades políticas de mayor tamaño; la concordia trasciende las afiliaciones políticas y tribales[16].

La sintaxis de la amistad es desprendible de cualquier acción material particular. Es altamente formal. Los amigos pueden expresar su benevolencia bajo muchísimos tipos de conducta, y en este sentido la amistad es algo como el dinero, que también es desprendible y formal; también puede ser ganado o gastado en cosas aparte de sus fines internos. Pero en la amistad surge la cuestión de la veracidad. La acción que el agente o los agentes llevan a cabo puede según su lógica interna y su fin natural *no* ser benevolente. Emborracharse juntos puede parecer un acto de amistad, pero lo más probable es que sea perjudicial y no algo verdaderamente bueno, y por tanto la acción es malévola pese a lo que los agentes deseen. No todo puede servir como expresión y materialización de un acto benevolente. Debido a que la acción de la amistad requiere sintaxis y composición, inevitablemente implica verdad. La amistad, con otros y con nosotros mismos, es una perfección práctica de nuestra veracidad.

16. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VIII, 1, 1155 a 22-5: «Parece que la amistad también mantiene unidas a las ciudades, y los legisladores parecen cuidarla más que a la justicia; pues la concordia parece ser algo similar a la amistad, y es esto lo que mayormente persiguen».

6. El discurso y la política

Hemos rozado cuestiones políticas solo de manera intermitente, pero deberíamos al menos hacer una breve mención de la relación entre el uso del lenguaje y la vida política. Podemos pensar que la política se sigue del lenguaje, que los seres humanos adquirimos lenguaje en las familias y en las tribus, y que entonces, como uno de sus beneficios, gradualmente desarrollamos una vida política, con su legislación, sus acciones judiciales y ejecutivas, y su retórica. Pero si la vida política es la corona del lenguaje, también lo perfecciona y lo vuelve más exacto. Proporciona el marco en el que el lenguaje es más sí mismo. Pierre Manent escribe: «No es la palabra la que produce comunidad, sino que es la comunidad la que produce y mantiene la palabra. Si hay todo tipo de comunidades y, por tanto, todo tipo de palabras, todas las palabras, no obstante, encuentran su foro de desarrollo (*le site de leur respiration*) en la asociación política, la ciudad»[17]. En la ciudad, el lenguaje humano se usa para diversos propósitos además de la política, pero el trasfondo de lo político está siempre presente para estabilizar el significado y validar lo que decimos y prometemos: «Si la vida humana se despliega entre la poesía y la prosa, entre la prosa de lo útil y la poesía de lo noble y lo excelente, se ordena a sí misma según la mediación de lo justo, lo cual es la labor propia de la política». La «mediación de lo justo» no sólo hace referencia a los impuestos y las leyes de tráfico; es la presencia de una medida para las acciones y las relaciones humanas, y la fuerza de esta medida abarca la estructura, el contenido y el impacto del lenguaje. El sentido de lo justo, el cual es un logro sintáctico, proporciona una forma específica a la vida humana. Ni Shakespeare ni Dante hubieran podido hacer lo que hicieron fuera de la *civitas* en la que vivieron, y sin duda, ellos a su vez conformaron sus comunidades. Manent continúa: «La comunidad política aúna todos los registros de la palabra y les permite reverberar, y toda comunicación verdadera descansa necesariamente en esta escala armónica».

Manent sostiene que no podemos esperar que el lenguaje por sí solo reconfigure la comunidad. En la era de las comunicaciones globales, se puede llegar a pensar que un lenguaje común como el

17. P. Manent, *La Raison des Nations: Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris 2006, 43-44.

inglés, y que los medios de comunicación como la televisión o internet, nos pueden conducir hacia un mundo en el que las antiguas diferencias entre las personas y las religiones quedarán eliminadas y las tensiones suavizadas. Manent dice que las diferencias entre las personas son más intratables, y que en última instancia descansan no sobre el medio de comunicación, sino sobre la comunidad que respalda el lenguaje: «Sobreestimamos... el poder de los instrumentos de comunicación, en particular el del lenguaje, que es un vehículo común». Como ya hemos dicho en este libro, la predicación descansa en un fundamento que es pre-verbal; la mente no solo asevera hechos, ni tampoco flota libremente fuera del contexto humano. La predicación, así como la definición, tiene lugar dentro de una conversación, y esta conversación se alberga dentro de una comunidad que es política y religiosa y también familiar y tribal. Es dentro de dicha comunidad donde el bien humano y los fines de las cosas se nos hacen visibles[18]. La amistad política o concordia es un marco para el lenguaje. La sintaxis de la justicia es una de las condiciones para podernos declarar como hablantes, no solo para decirnos cosas los unos a los otros, sino para poder mantener una postura y un valor moral mediante nuestras declaraciones.

18. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* I, 2, 1094 a 27-b 11.

Cuarta parte

ANTIGUOS Y MODERNOS

17
ARISTÓTELES

Los recursos que nos proporciona la fenomenología nos permiten, creo, trascender la diferencia entre antiguos y modernos. Ofrecen una vía para dedicarse a la filosofía sin estar forzado a ser contemporáneo a costa de distanciarse de los antiguos[1]. Nos permiten leer los textos clásicos, además de como fenómenos históricos, como material para ser recapitulado. En este libro hemos mentado autores de diversos periodos históricos, pero antes de concluir convendría explicar más explícitamente cómo mi acercamiento al lenguaje, al significado y a la verdad está relacionado con la filosofía clásica. Comentaré brevemente a Aristóteles y Tomás de Aquino.

Aristóteles presenta explícitamente lo que puede llamarse una teoría de la identidad de la verdad. Él sostiene que el sujeto cognoscente capta cognitivamente el *eidos* del objeto conocido, y que el sujeto cognoscente y el objeto conocido se identifican cognitivamente. Sin embargo, en Aristóteles también encontramos elementos de una teoría representacionista de la verdad. Examinaremos las dos posturas y la tensión entre ambas. Creo que la tensión puede ser resuelta apelando al carácter especial del lenguaje filosófico, el transcendentalés, y presentaré dicha solución en el capítulo 19.

1. Coincido con un comentario de Leo Strauss en 1940: «La querelle des anciens et des modernes [La disputa entre antiguos y modernos] debe ser renovada, debe ser revisitada con mucha más equidad y mayor conocimiento que el que se aplicó en los siglos XVII y XVIII». Cf. L. Strauss, *The Living Issues of German Postwar Philosophy*, en H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, New York 2006, 137. Strauss continua: «Respecto de la obra de Husserl, sólo puedo decir que creo que supera en relevancia a todo lo que conozco se haya hecho en Alemania en los últimos cincuenta años». Strauss reconoce la nueva aproximación de Heidegger a la filosofía antigua, pero añade: «La interpretación que Heidegger hace de Aristóteles, que no es más que un comienzo, no hubiera sido posible sin la fenomenología de Husserl». Abordaré el tema de antiguos y modernos de un modo distinto al de Strauss.

1. Dos tipos de verdad

Aristóteles, en *Metafísica* IX, 10, distingue dos tipos de verdad: la verdad como adecuación entre lenguaje y pensamiento, y la verdad como captación de indivisibles (*asyntheta, adiaireta*)[2].

El primer tipo de verdad implica una articulación compleja: requiere que las cosas en cuestión sean «combinadas y divididas». Si en nuestro pensamiento y nuestro habla combinamos y dividimos cosas tal y como ellas mismas se combinan y dividen, nuestro habla y pensamiento serán verdaderos; si combinamos y separamos cosas de un modo distinto a como ellas mismas se componen y dividen, nuestro pensamiento y nuestro habla serán falsos (*Metafísica* IX, 10, 1051b2-9). Es importante destacar que esta forma de verdad tiene a la *falsedad* como opuesto. Si digo: «La nieve es blanca», he compuesto un enunciado. He juntado pensamientos. Si la nieve es realmente blanca, mi enunciado y mi opinión serán verdad; si la nieve es marrón, mi enunciado y mi opinión serán falsos. Son el enunciado y la opinión lo que resultan verdaderos o falsos. En *De anima* III, 8 (432a 11), Aristóteles dice que ser verdadero o falso pertenece a un «entramado de cosas pensadas», un *symplokē noēmatōn*. En este pasaje, el término que hemos traducido como «cosas pensadas» (*noēmata*) ha de ser clarificado, y añadiremos algo al respecto más adelante. El entramado de cosas pensadas es un logro de la sintaxis.

El segundo tipo de verdad no implica complejidad, sino la simple captación de cosas simples (*Metafísica* IX, 10, 1051b17-33). Este tipo de verdad tiene a la *ignorancia*, y no a la falsedad, como opuesto. Supongamos que estoy manteniendo una conversación y alguien usa la palabra *eisteddfods*. Si nunca he escuchado esta palabra anteriormente, no asimilo nada cuando la escucho ahora; y puesto que no asimilo nada no puedo estar equivocado. No estoy

2. Mis comentarios sobre *Metafísica* IX, 10, y el concepto de verdad en Aristóteles se inspiran considerablemente en una conferencia impartida por K. Pritzl, «Aristotle's Door», que ha sido citada antes en el capítulo 10. También cf. D. K. W. Modrak, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, New York 2001, 5: «Aristóteles... parece que se empeña en sostener dos nociones de verdad, por un lado, la verdad en sentido familiar, en la que el predicado verdadero se aplica a las afirmaciones del lenguaje y el pensamiento, y un segundo sentido de verdad propio de la aprehensión de un objeto indivisible del pensamiento».

captando nada de manera equivocada; sencillamente no conozco la palabra. Mi deficiencia no es falsedad, sino ignorancia. O supongamos que algo sucede delante de mí y me quedo completamente desconcertado. De nuevo, no asimilo nada, y mi pensamiento no es falso; está sencillamente des-informado, lo cual es distinto a estar mal-informado. Para ser exactos, no debería ni decir que mi pensamiento está desinformado, sencillamente no pienso. Aún no he llegado a ese punto. Puedo estar intentando pensar, pero no he logrado tener ningún pensamiento, ni simple ni complejo. En el primer tipo de verdad, por contraste, sí tengo un pensamiento (que la nieve es blanca), pero puede ser falso. En el segundo tipo, mi mente ni siquiera ha alcanzando el nivel en el que la falsedad es posible. Mi mente puede estar tanteando o sondeando, pero aún no ha captado o aprehendido nada. Podemos añadir que el fenómeno de la vaguedad es algo así como un estadio intermedio entre la ignorancia y el conocimiento. Cuando pensamos vagamente, tenemos destellos y reflejos con nombres flotando alrededor, pero nada en fijo, y la sintaxis que envuelve el nombre tiembla.

Es la complejidad sintáctica implicada en la verdad como adecuación la que hace posible que yo cometa un error o falsedad. Puedo componer mis pensamientos –o, para expresarlo de manera equivalente, puedo articular cosas o componer las cosas que están siendo pensadas– en modos que no son iguales a cómo las cosas mismas están compuestas. Las compongo de una manera, pero ellas mismas están compuestas de otra, y así es como se muestran bajo escrutinio más exhaustivo o ante un investigador más inteligente. Por contraste, la segunda forma de verdad o no verdad no implica complejidad o composición, y por tanto no puede ser falsa. En este caso, mi fallo no está en no componer adecuadamente; por el contrario, mi fallo está en que ni siquiera adquiero los elementos de la composición. No logro ningún *noēmata*, cosas que están siendo pensadas. Mi mente no se dedica a pensar nada definitivo. No establece ninguna referencia, y no hay nada a lo que mis pensamientos vayan dirigidos, de modo que no tengo pensamientos. Sencillamente no he asimilado la cosa en cuestión.

La distinción de Aristóteles entre los dos tipos de verdad puede presentarse de manera más intuitiva al ver cómo funcionan en una conversación. Si suponemos que los dos tipos de verdad son una es-

pecie de mecanismo intelectual en la mente individual, no podemos evitar pensar cómo es posible que la mente extraiga elementos simples y luego los componga en una unidad más amplia; todo parece tan misterioso. ¿Qué tipo de procesador es este intelecto? ¿Cómo descarga sus contenidos? Ahora bien, si desde el principio tomamos los dos tipos de verdad como fases de una conversación, todo parece mucho menos enigmático. De este modo, la captación de indivisibles es simplemente la introducción de un tema en la conversación, y podemos conocer o no de qué trata el tema; podemos entender o no entender el nombre que ha sido pronunciado o la cosa que ha sido presentada. En este caso, lo opuesto al conocimiento y la verdad es la ignorancia; ni nos suena el nombre, ni reconocemos la cosa. La verdad que implica composición y división ocurre cuando el hablante hace algo con el tema que ha sido introducido: dice algo sobre ello al interlocutor. Realiza predicaciones. Sus predicaciones son verdaderas si las cosas son como él dice, y falsas si las cosas no son como él dice. Descubrimos si los enunciados son verdaderos o falsos abandonando la conversación y experimentando la cosa. Lo opuesto a esta verdad es la falsedad. Sin duda, tenemos que pensar cuando hablamos, y los dos tipos de verdad que Aristóteles distingue son dos modos de inteligir; y, sin duda, a veces mantenemos esta conversación con nosotros mismos, en nuestra imaginación, pero este conversar silencioso es parasitario de la forma pública. Los dos tipos de verdad ocurren primariamente hablando con otros, y no como puro proceso mental.

2. La identidad del cognoscente y la cosa conocida

Aristóteles repite esta distinción entre los dos tipos de verdad en *De anima* III, 6. En pasajes anteriores y posteriores a ese capítulo 6, desarrolla otra idea. En repetidas ocasiones subraya que el intelecto que triunfa en su intelección es idéntico a las cosas inteligidas. Por ejemplo, dice que «el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible» (III, 4, 429 b30-1). También sostiene: «La misma cosa son el intelecto en acto y su objeto» (III, 5, 430 a 19-20), y de nuevo: «De manera general, el intelecto en acto *se identifica* con sus objetos» (III, 7, 431 b17). Hablando del poder intelectivo del ser humano como parte del alma, declara: «Diga-

mos una vez más que el alma es, en cierto modo, todos los entes» (III, 8, 431b 21). En este y otros pasajes expresa lo que podríamos denominar una teoría identitaria del conocimiento en oposición a una teoría representacionista del conocimiento. Desde este punto de vista, el poder intelectivo no tiene una copia o representación de la cosa inteligida; por el contrario, se identifica cognitivamente con la cosa inteligida.

Aristóteles explica cómo sucede esto diciendo que la forma o el «aspecto» (*eidos*) de la cosa inteligida llega a existir en el cognoscente, pero sin la materia con la que dicha forma o aspecto está incorporada en la cosa misma. Los poderes cognitivos son capaces de asumir y asimilar las formas de las cosas. Aristóteles está de acuerdo con la descripción del alma humana como «lugar de las formas» o *topos eidōn* (III, 4, 429 a 27-8), pero añade que esta característica se aplica al alma no como un todo, sino solo con respecto a su poder noemático.

En el caso del conocimiento intelectivo, el logro de poder captar la forma de las cosas exige más que la simple presencia de la cosa y la actividad del intelecto como receptor; exige asimismo la actividad del poder cognitivo que Aristóteles llama «intelecto activo» o «intelecto agente», el cual describe en términos crípticos y misteriosos en un breve capítulo, *De anima* III, 5. «Únicamente es esto», dice, «inmortal y eterno... y sin él nada intelige» (III, 5, 430 a 23-5). Aristóteles también enfatiza el papel de la imaginación que posibilita la intelección. El intelecto activo no funciona en la cosa misma, sino solo en la cosa en tanto que representada en los *phantasmata* que surgen en nuestros sentidos internos cuando asimilamos la presencia sensible de las cosas. La mente activa permite que la inteligibilidad de la cosa se nos muestre en y a través de los fantasmas. Aristóteles también dice que la identidad entre el cognoscente y lo conocido no solo se da en la cognición intelectual, sino en la percepción sensible, tanto en los sentidos externos como en la imaginación: «El conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible» (III, 8, 431 b22-3). «Es que las *phantasmata* son como (*hōsper*) sensaciones sólo que sin materia» (III, 8, 432 a 9-10). El término *eidos* se usa para referirse tanto a la cognición intelectual como a la sensorial.

3. Un peligro de representacionismo: semejanzas en el alma

Una vez que Aristóteles empieza a hablar de las formas o *eidē* de las cosas como existiendo en los poderes cognitivos, surge el riesgo de que esas formas sean interpretadas como representaciones de las cosas de las que provienen. La teoría del conocimiento por identidad que encontramos en Aristóteles amenaza con convertirse en una teoría representacionista, con todas las dificultades que dicha teoría conlleva. Además, existe un importante e influyente fragmento en *De interpretatione* (I, 16 a 3-8) que incrementa el peligro de representacionismo[3]. Al comienzo de esta obra, Aristóteles describe la relación entre cuatro elementos: la palabra escrita, la palabra hablada, los pensamientos y las cosas. Es interesante ver que Aristóteles usa no solo la palabra hablada, sino también la palabra escrita, que es más externa y tangible que la hablada. La escritura le sirve de palanca y contraste para su argumento.

El pasaje es elegante, breve y muy sintético, y ha sido considerado «el texto más influyente en la historia de la semántica»[4]. Aristóteles dice que las palabras habladas son símbolos (*symbola*) de «afectos» (*pathēmata*) en el alma, y que las palabras escritas son símbolos de palabras habladas. No hay ningún problema con decir que las palabras escritas simbolizan las palabras habladas; tenemos las marcas escritas por un lado y los sonidos hablados por otro, y los primeros son símbolo de los últimos. El problema surge cuando dice que las palabras habladas simbolizan los *pathēmata*, los «afectos» en el alma; ¿qué pueden ser estos *pathēmata*? Después dice que ni las palabras escritas ni las palabras habladas son las mismas en todos los lugares (son convenidas y difieren según las distintas lenguas).

3. Para un comentario completo de esta obra, cf. C. W. A. Whitaker, *Aristotle's 'De Interpretatione': Contradiction and Dialectic*, Oxford 1996. Whitaker opina que Aristóteles en *De Interpretatione* no solo ofrece una «teoría del juicio», sino que además explica la propedéutica para el argumento dialéctico. Referente a este pasaje de *De Interpretatione* podemos encontrar unos comentarios muy reveladores en M. Heidegger, *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a.M. 1976, 166-170. Heidegger también comenta el fragmento de la *Metafísica* IX, 10; pp. 170-182.

4. El comentario ha sido realizado por N. Kretzmann, *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, en J. Corcoran (ed.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretation*, Dordrecht 1974, 3. El comentario de Kretzmann se cita a menudo; cf. J. P. O'Callaghan, *Thomist Realism and The Linguistic Turn: Toward a more Perfect Form of Existence*, Notre Dame, IN 2003,5; y D. Modrak, *Aristotle's Theory of Language and Meaning* I.

Los «afectos» del alma, sin embargo, son iguales para todos, así como iguales son las cosas (*pragmata*) –y he aquí otro término perturbador– a las que se «asemejan» (*homoiōmata*). Los «afectos» en el alma dice que son «semejanzas» en el alma. Estos dos términos, «afectos» y «semejanzas», constituyen el núcleo central del pasaje, y también constituyen el núcleo central del problema. ¿Qué son los afectos del alma y en qué sentido son semejanzas de las cosas?[5]

No es fácil determinar qué son los «afectos» del alma. Si Aristóteles hubiera querido referirse a estados psicológicos, probablemente habría usado la palabra *pathē*, plural de *pathos*. Pero utiliza *pathēmata*, que no designa un estado del alma o una experiencia que ocurre en el alma, sino las cosas que han sido recibidas en el alma, los objetivos a los que la recepción y la experimentación van dirigidos[6]. En latín la traducción no debería ser *passiones animae*, sino algo parecido a *passa animae* o *recepta animae*, las cosas que han sido recibidas o padecidas. En el inglés filosófico estándar, los *pathēmata* serían los contenidos cognitivos de los estados del alma, o sea, significados, conceptos o pensamientos de algún tipo[7]. Pero podemos preguntarnos: ¿Qué son estos contenidos o pensamientos que nuestras palabras habladas significan? ¿Son algo distinto a las cosas que conocemos, son algún tipo de réplica en nuestra alma? ¿Podrían ser las cosas mismas pero consideradas como estando presentes en las personas que las conocen? Me gustaría quedarme con la última opción, la cual refuerza la teoría del conocimiento por identidad, pero parece que Aristóteles se inclina más por la primera.

El asunto de los afectos en el alma es ya lo suficientemente complicado, pero aún más problemático es el término «semejanzas»

5. Aristóteles en *De Interpretatione* continúa hablando sobre el hecho de que solo las composiciones de palabras o pensamientos pueden ser verdaderas o falsas, y no las palabras sueltas ni los pensamientos por sí solos, y habla de todo ello en *De anima*.

6. Heidegger dirige nuestra atención a este punto; cf. *Logik*, 167: «Aber im Text steht nicht *pathē*, was allenfalls Zustände bedeuten könnte, sondern *pathēmata*, das, was begegnet und als Begegnendes hingennomen wird, Affektion in einem weiten Sinne. Und *homoiōmata* besagt das Angleglichene, was *homoiōs echei*, was als Begegnendes so ist wie das Science selbst» (Pero en el texto no se dice *pathē* –lo que, por otra parte, podría significar estados–, sino *pathēmata*, aquello con lo que uno se encuentra y que es acogido como saliéndonos al encuentro: afección en sentido amplio. Y *homoiōmata* significa lo igualado, lo que se comporta como igual, lo que, en cuanto saliéndonos al encuentro, es tal como lo ente mismo).

7. Cf. C. W. Whitaker, *Aristotle's 'De Interpretatione'*, 15.

(*homoiōmata*). Como dice Deborah Modrak, «la noción de semejanza es inquietante»[8]. ¿Quiere Aristóteles decir que hay cosas en el alma que se *parecen* a las cosas del mundo? ¿Cómo es posible que un significado, o un pensamiento, o un concepto, sea considerado una semejanza? ¿Cómo puede parecerse a una cosa? Los retratos y las estatuas son semejanzas y no presentan ningún problema, e incluso las imágenes mentales pueden considerarse semejanzas en el amplio sentido de la palabra, pero ¿qué tipo de semejanza puede ser un significado, un concepto o un pensamiento? El propio significado de «semejanza» en este contexto es extremadamente confuso[9]. Parecería que Aristóteles dice que el alma contiene réplicas de las cosas y que estas réplicas son semejanzas de las cosas. La teoría del conocimiento por identidad parece ceder el paso al representacionismo.

Según otra posible interpretación, Aristóteles puede querer decir que el alma, o la mente, o un estado o acto del alma o la mente, sencillamente se vuelve similar a la cosa que intelige, porque ha asimilado la forma de la cosa en cuestión (desprovista de materia) y, por tanto, ha adquirido una «similitud» cognitiva con la cosa. En otras palabras, el alma se volvería cognitivamente similar a la cosa, pero no contendría una entidad que es una réplica. Esta interpretación podría aplacar el representacionismo, pero sin duda habría que explicar qué significa. Hay un pasaje en *De anima* II, 5, 418 a 3-6, que puede justificar esta versión. Aristóteles está describiendo la percepción sensorial. Dice que el poder sensorial es potencialmente «semejante» (*hoion*) al objeto. El sujeto padece una experiencia (*paschei*), y mientras experimenta este proceso, la experiencia sigue siendo distinta a su objeto (*ouk homoion on*). Pero una vez que ha terminado la experiencia (*peponthos*) se «ha vuelto semejante» (*hōmoiōtai*), y ahora «es semejante a él [al objeto]» (*kai esti hoion ekeino*). El verbo *hōmoiōtai* («se ha vuelto semejante») es interesante en este caso. Aristóteles dice que el poder sensorial (*to aisthētikon*) se ha vuelto semejante al objeto. No dice que haya recibido una copia o réplica del objeto; al contrario, «se ha vuelto semejante». Aplicando

8. D. Modrak, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, 21.

9. Al comentar estos términos, Whitaker dice que los afectos del alma son pensamientos, e insiste en que no son retratos, pero no añade nada más en positivo sobre lo que puedan ser. Cf. C. W. Whitaker, Aristotle's 'De Interpretatione', 15.

un término latino, «se ha vuelto similar a» o «ha sido asimilado a», y *assimilation* aquí no significa haber recibido una copia. Adopta un sentido más flexible de semejar o asemejarse.

Hay otro pasaje en *De anima* que es análogo al que venimos tratando. Al comienzo de su discusión sobre el pensamiento (*noein*), Aristóteles dice que la parte del alma gracias a la cual pensamos debe ser «receptora de la forma» de las cosas, y debe ser «potencialmente como tal (como la cosa), pero no la cosa» (III, 4, 429 a 15-16). Esta última frase es difícil de traducir, pero su sintaxis es reveladora. En griego se lee: «*Dunamei toiouton alla mē touto*». Quizás una buena paráfrasis podría ser que la mente es «potencialmente como esto, pero no esto». Una versión más forzada podría ser, «potencialmente tal que, pero no esto». En latín, se podría decir: «tale, sed non hoc». La mente cognoscente debe cualificarse como la cosa, pero no ser la cosa. El juego entre los dos términos demostrativos en griego es sugerente y elegante, y el *toiouton*, «tal que esto», encierra el grado adecuado de imprecisión. Se puede decir que un hombre que sabe mucho de árboles es «arbóreo, pero no árbol», y es arbóreo porque ha asimilado «el árbol» y muchas de sus necesidades, sin haberse transformado en árbol. Es como *el* árbol, pero no es *un* árbol. Otro ejemplo podría ser un civil que es historiador militar y que tiene mentalidad militar, pero no es soldado; la inteligibilidad de los asuntos militares conforma su mente, pero no su sustancia. Regresando a nuestro ejemplo anterior, podríamos decir que Max Hastings es «Eisenhoweriano pero no Eisenhower». Reflexionar sobre el conocimiento según este esquema evita que postulemos una entidad en la mente que se asemeje a las cosas «fuera» de la mente. Relaja nuestro discurso sobre el conocimiento. Nos ayuda a ver que las «semejanzas» que Aristóteles menciona en *De interpretatione* no necesitan ser réplicas, y nos ayuda a ver que apelar a una semejanza o asimilación no excluye la posibilidad de identificación cognitiva, aunque por supuesto quede pendiente la necesidad de clarificar lo que son estas semejanzas e identidades.

Este singular uso del término *semejanzas* (*homoiōmata*) en *De interpretatione* de Aristóteles ejerció enorme influencia en la terminología utilizada en la Edad Media. Tuvo reiterado eco en el vocablo latino *similitudo*, que aparece una y otra vez en la descripción del conocimiento humano que ofrecen Tomás de Aquino y otros. En la me-

dida en que la palabra *similitudo* se vuelve más y más común, uno se inclina aún más a creer que las ideas son copias mentales o representaciones que se asemejan a las cosas que representan. La teoría del conocimiento por identidad cede el paso a un representacionismo absoluto en el que los significados, los sentidos y los conceptos se postulan como entidades mediadoras entre nosotros y las cosas que inteligimos, mediadores que solo son similares pero no idénticos a las cosas que inteligimos. Una vez se postulan estos mediadores, estas «sombras» de cosas, surge el peligro de que pensemos que lo que únicamente conocemos son mediadores e ideas, y no las cosas mismas[10]. Se convierten en entidades problemáticas entre nosotros y las cosas. Claramente, Aristóteles no desea llegar a esta conclusión; sus frecuentes afirmaciones sobre la identidad entre el cognoscente y lo conocido descartan dicha posibilidad. Pero, ¿cómo evita ser forzado a ello? Repitiendo el comentario de Modrak, «la noción de semejanza es inquietante». Asimismo, la teoría de la identidad necesita más explicación. Podemos decir confidencialmente que la forma de la cosa y la forma en al alma cognitiva son una y la misma forma, pero no podemos dejarlo así. ¿Cómo es posible que una y la misma forma exista bajo estos dos modos? ¿Qué son las formas para que puedan existir de estos dos modos? Hemos de saborear el problema y evitar lanzarnos rápidamente a una u otra solución.

4. Otro peligro de representacionismo: el noema

Hay otro término más en Aristóteles que deseo examinar: *noēma* (en plural, *noēmata*). Una razón por la que deseo discutir este término es porque Husserl lo adopta como un término técnico en su fenomenología. También adopta el término aristotélico *noēsis*, y toma ambos términos en paralelo: las actividades noéticas, para Husserl, tienen correlatos noemáticos, y la correlación noético-noemática es lo que se supone que describe la fenomenología. El significado del término *noema* en Husserl es extremadamente controvertido. El modo en el que se interpreta esta palabra influye mucho en la forma de

10. La imagen de los pensamientos como sombras de las cosas proviene de Wittgenstein, y ha sido desarrollado hábilmente por C. Travis, *Unshadowed Thought: Representation in Thought and Language*, Cambridge, MA 2000.

entender la fenomenología, en general. Determina si la epistemología de Husserl es directamente realista o representacionista. Asimismo, el término juega un papel estratégico en la definición del carácter específico del lenguaje filosófico o transcendentalés. El término *noema* es clave; esta palabra condensa una controversia filosófica fundamental. El presente capítulo está dedicado a Aristóteles, así que por ahora simplemente comentaré el uso de *noēma* en Aristóteles, pero volveré a su uso en Husserl en mi último capítulo, cuando discuta la naturaleza del discurso filosófico.

La traducción más obvia de *noēma* y *noēmata* son *pensamiento* y *pensamientos*. Prácticamente no existe controversia lingüística sobre la traducción, pero sí persiste la controversia filosófica. ¿Qué son los pensamientos? ¿Cómo existen en nosotros? ¿Cómo se relacionan con las cosas respecto de las cuales son pensamientos?

La palabra se usa pocas veces en Aristóteles. Ya hemos visto uno de sus usos, el *symplokē noēmatōn* de *De anima* III, 8, donde Aristóteles dice que lo verdadero y lo falso pertenecen a un entramado de pensamientos. En *De anima* III, 6, 430 a 27-8 se encuentra un pasaje similar, en el que dice que cuando se tiene lo falso y lo verdadero, se tiene «una cierta síntesis (*synthesis tis*) de pensamientos tomados como uno (*noēmatōn hōsper hen ontōn*)». En este pasaje aparece el término *synthesis* en vez de *symplokē*, pero es más importante resaltar que Aristóteles sostiene que en una proposición los diversos pensamientos han de ser tomados como uno. Si se trata de elevarnos al nivel de la verdad o falsedad, no vale con que nuestros pensamientos sean un montón o estén concatenados, sino que es necesario que se unifiquen bajo «una sola unidad» sintáctica para que sean susceptibles de verdad o falsedad. El pensamiento no es simple sucesión de ideas. En este pasaje y otros, casualmente, los *noēmata* están claramente identificados con las partes simples o indivisibles (*asyntheta, adiaireta*) que, según Aristóteles, pertenecen al otro tipo de verdad, el tipo que tiene la ignorancia como opuesto. En un pasaje de *De interpretatione* 1, 16 a 9-10, se dice que el *noēma* está «en el alma» (*en tēi psychēi*) y puede estar ahí incluso «sin ser 'verificado' o 'falseado'» (*aneu tou alētheuein ē pseudesthai*). Este comentario sobre los *noēmata* estando en el alma suena muy representacionista, pero deberíamos recordar que en los pasajes en los que Aristóteles expresa la teoría del conocimiento por

identidad, dice que el alma cognitiva puede convertirse en todas las cosas y que la parte intelectiva del alma puede ser lo que intelige. Aristóteles también observa en *De anima* III, 8, 432 a 12-13, que un *noēma* no debe ser identificado con una imagen[11].

¿Cómo debemos interpretar los *noēmata*? Podríamos salir al paso diciendo que son pensamientos, es decir, simples pensamientos que pueden ser entretejidos en proposiciones susceptibles de verdad o falsedad. Lingüísticamente, no habría nada malo en decir esto, pero, ¿qué significa? Si utilizamos la palabra *pensamiento*, corremos el riego de que pierda su vínculo con la cosa inteligida. El pensamiento no es más que una idea en la mente. La palabra griega guarda la alusión a «la cosa inteligida». El verbo *noein*, «pensar», está detrás del sustantivo *noēma*, pero el sufijo *-ma* significa el resultado concreto de la acción del verbo, y es aquí donde se manifiesta el problema. Parece que nos enfrentamos con la siguiente alternativa: 1) ¿Es el efecto concreto de la acción del verbo producto de una entidad interna, algo que funciona como representación de la cosa?; o 2) ¿Es el efecto concreto de la acción del verbo hacer la cosa cognoscible, hacer la cosa presente en su inteligibilidad? ¿Acaso hay algo que se sitúa entre la cosa y nosotros que nos permite conocer la cosa, o acaso conocemos la cosa directamente?

Puede parecer obvio que el uso que Aristóteles hace de *noēma* elige la primera alternativa, la opción representacionista, pero no nos deberíamos precipitar a esta conclusión. La palabra *noēma* también podría ser la cosa en tanto que conocida, la cosa en tanto que pensada, e interpretada de este modo nos inclinaría hacia una teoría de la identidad.

11. El término *noēma* aparece en algún otro fragmento más. En dos lugares de la *Metafísica*, Aristóteles dice que puede haber un *noēma* no solo para sustancias plenas, sino también para otros tipos de seres; cf. *Metafísica* I 9, 990b25, y XIII 4, 1079 a 21. Los dos pasajes son prácticamente lo mismo. Expresan la posición de Aristóteles en el contexto de un argumento contra Platón. Existe un uso particularmente interesante del término *noēmata* en *De anima* I, 3, 407 a 7-8. Aristóteles argumenta en contra de los conceptos de alma e intelección de Platón en el *Timeo*, donde Platón atribuye magnitud espacial al alma. Aristóteles dice que el alma no tiene magnitud espacial, su actividad intelectiva es secuencial, como la serie de los números, pero no espacial. Argumenta que el intelecto (*nous*) es así porque la intelección (*noēsis*) es una y continua, y que la intelección es así porque las cosas inteligidas (*noēmata*) se unen por medio de una secuencia. La analogía entre el orden de los números y la sintaxis de las cosas inteligidas merece ser estudiada filosóficamente. Husserl comenzó su obra con la filosofía de la aritmética y pasó después a la lógica y la investigación categorial.

Creo que la alternativa misma es pobre o plantea un falso dilema, y puede ser resuelta si prestamos mayor atención a la perspectiva desde la que hablamos y al lenguaje que utilizamos. Sostenemos nuestras afirmaciones sobre identidad y representaciones cognitivas mientras hablamos desde una perspectiva filosófica y mientras hablamos en transcendentalés. El problema surge cuando confundimos esta perspectiva y este lenguaje con la perspectiva pre-filosófica (la actitud natural) y su lenguaje. El asunto, tal y como lo prometí, será abordado al final del capítulo 19.

5. Predicación y esencias

Para desarrollar más el asunto de la importancia de las cosas y el significado de las palabras, podemos hacer uso de otros fragmentos que se encuentran en la *Metafísica* de Aristóteles y en sus *Analíticos segundos*. Detengámonos en *Metafísica* VII, 17, el último capítulo del libro en el que Aristóteles discute sobre lo que quiere decir con el término «sustancia» o «entidad» (*ousia*), que a su vez es una respuesta a la pregunta sobre lo que queremos decir con el término «ser» (*ti to on*). En los dieciséis capítulos previos, Aristóteles ha introducido el problema de la entidad; ha tenido en cuenta los muchos modos de decir *entidad* y ha explorado muchas de las dificultades asociadas a ella. En el capítulo 17 nos comunica su deseo de adoptar un nuevo comienzo. Las ideas que desarrolla en este capítulo le sirven como fundamento para ulteriores discusiones en los libros VIII y IX, en los que presenta su propia interpretación de sustancia y ser. Por consiguiente, este último capítulo del libro VII bien puede ser considerado como el comienzo de su enseñanza con respecto a la *ousia*.

Si queremos captar lo que es una cosa, debemos, dice Aristóteles, comenzar con la pregunta apropiada. La pregunta apropiada ha de ser formulada como «¿por qué pertenece *p* a S?». Tenemos un sujeto, S, y descubrimos que cierta característica, *p*, le pertenece, y nos preguntamos por qué se encuentra esta característica en el sujeto. Lograr descubrir el *por qué* es lograr captar la sustancia o entidad de la cosa. Se trata de captar el *eidos* de la cosa en cuestión y por tanto de explicar sus propiedades, captar aquello de donde las propiedades fluyen. Aristóteles presenta dos ejemplos en los *Ana-*

líticos segundos, el eclipse lunar y el trueno[12]. Experimentamos el eclipse como oscurecimiento de la luna: 'la oscuridad' se dice de la 'luna'. Este es el fenómeno, el *p* siendo dicho de S. Pero ¿qué es esto? ¿Por qué sucede? ¿Por qué está *p* siendo experimentado y dicho de S? Tras un rigoroso cuestionamiento, encontramos la respuesta: la luna se oscurece por la interposición de la tierra entre la luna y el sol. Esta fórmula es la definición de eclipse; nos dice lo que es y expresa su esencia o su *eidos*. Ocurre una secuencia similar con respecto al trueno, en el cual descubrimos que el fenómeno de un craqueo o sonido estruendoso en las nubes procede de una descarga de fuego (electricidad) en las nubes, lo cual constituye la definición de la «sustancia» del trueno.

Por consiguiente, alcanzamos el *eidos* del trueno no por acceso directo, sino mediante un rodeo. No obtenemos el *eidos* simplemente arrancándolo (captándolo) de las nubes. Primero tenemos que experimentar y registrar un fenómeno, un *p* siendo dicho de S. Saber que *p* se dice de S supone algo de conocimiento, pero es imperfecto, así que necesitamos conocer más, y este conocimiento extra es de otro tipo. Lo que hasta aquí tenemos es, según la elegante frase de Michael Oakeshott, un conocimiento que espera ser conocido[13]. El *p* se dice de S de tal modo que seguimos necesitando saber más; necesitamos saber por qué se dice así. Me vienen muchos otros ejemplos a la mente: Peter es cruel con Agnes. ¿Por qué lo es? ¿Qué es lo que sucede? ¿Por qué aparece y se dice este *p* de S? Encontramos la respuesta: Agnes ha revelado el hecho de que Peter ha estado malversando fondos. Su reacción es, por tanto, la venganza. Su modo de hablar y comportarse con Agnes es una propiedad del *eidos* venganza y captamos la venganza por medio de sus propiedades. Algunas veces, por supuesto, no es fácil categorizar o nombrar el *eidos* detrás del fenómeno. Es posible que estemos tratando con propiedades de alguna faceta humana misteriosa y huidiza o de algún poder natural oculto. ¿Qué es lo que provoca que la gente actúe así? ¿Por qué hacen estas cosas? ¿Por qué reacciona este elemento químico de este modo bajo estas circunstancias? ¿Qué formas de energía están actuando aquí? Es posible que sea difícil encontrar

12. Aristóteles, *Analíticos segundos* II, 8, 93 a 29-b14; II 10, 94 a 3-10; *Metafísica* VII, 17, 1041 a 23-30.
13. M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford 1975 , 2.

respuestas, pero la forma de la pregunta es claramente visible, y esa es la cuestión que nos ocupa a nosotros filósofos. Nos ocupa no como mera curiosidad acerca de cómo las personan indagan cosas, ni tampoco como mero dato psicológico, sino como un asunto metafísico, como el modo formal en el que las cosas se nos presentan. Lo que las cosas son se manifiesta tras registrar la diferencia entre la propiedad y su fundamento. La esencia de las cosas se muestra mediante el despliegue de un entramado sintáctico.

¿Cómo ha de estar el *eidos* de la cosa conectado al significado de las palabras? Primer paso: Miramos la cosa experimentada. Hay un ruido estruendoso en las nubes. Descubrimos que es causado por una descarga eléctrica. La inteligibilidad del trueno es: un ruido en las nubes causado por una descarga eléctrica. Este es el sentido, naturaleza y esencia del trueno; es su sustancia, entidad, *ousia* o *eidos*. Segundo paso: pasamos ahora a considerar la palabra *trueno*. Esta palabra tiene un significado, es decir, «el sonido producido en las nubes debido a una descarga eléctrica». Este concepto es la inteligibilidad recogida en la palabra *trueno*. Es el significado tras el nombre. Es el *pathēma*, aquello que es recibido en el alma.

¿Cuál es la relación entre el concepto mental de trueno, que está recogido en nuestras palabras, y la esencia del trueno? ¿Es el concepto mental de trueno en cierta manera una semejanza de la esencia de trueno? ¿O acaso es en cierta manera sencillamente lo mismo que la naturaleza del trueno? Volviendo a un ejemplo utilizado anteriormente: ¿cuál es la relación entre el concepto de leopardo de Simón, el 'leopardo' de Simón, que está detrás de la palabra *leopardo* que él y otros usan, y la naturaleza del leopardo que acecha la aldea? ¿Acaso es el 'leopardo' de Simón una semejanza de lo que hace que los leopardos sean lo que son?

Decir que es una semejanza parece muy desorientador. Sugiere que tenemos una entidad en nuestras mentes que es meramente parecida o similar al *eidos* de la cosa en cuestión. Parece más plausible decir que la mente que intelige el trueno es en cierta manera identificable con el trueno, que la inteligibilidad presente en el trueno está de algún modo «en» la mente, y que es una y la misma inteligibilidad, tanto en la mente como en la cosa, aunque mi 'trueno' sea mucho menos exacto que el tuyo, y ambos sean a su vez menos exactos que el que posee un meteorólogo. Todos nuestros 'truenos',

sin embargo, se miden por el trueno de las nubes y derivan de él. Estas diferencias e identidades son análogas a una mejor o peor interpretación de la Kreutzer Sonata (difieren en cualidad, pero son siempre la misma sonata, la misma inteligibilidad), excepto que no hay una sonata «real» aparte de su interpretación o concepción. La sonata vive en sus actuaciones, mientras que el trueno vive en las nubes y no necesariamente en sus nombres, aunque los nombres resalten el trueno en las nubes. Decir que la inteligibilidad en nuestras mentes es la misma que la de las cosas parece preferible a decir que los conceptos en nuestras mentes son meras semejanzas de la naturaleza de las cosas que conocemos, a no ser que nos acostumbremos a un sentido mucho más flexible del término *semejanza*.

Podemos formular este problema una vez más, basándonos en otro ejemplo que ya hemos empleado anteriormente en este libro. Comentemos la diferencia entre el significado de Eisenhower (el hombre) y el significado de *Eisenhower* (el nombre). El significado de Eisenhower y lo que la palabra *Eisenhower* quiere decir son lo mismo. No hay un «Eisenhower» detrás de la palabra *Eisenhower*, y otro «Eisenhower» como significado o naturaleza del hombre Eisenhower. No tiene sentido multiplicar «Eisenhower». En tanto que inteligibilidad, no es el tipo de cosa que permita multiplicidad. Ante todo, lo que sí parece muy desorientador es decir que el «Eisenhower» en la mente de alguien es la réplica de un «Eisenhower» en el hombre.

Textualmente la dificultad aparece de manera especial en un fragmento de *De interpretatione* en el que Aristóteles habla de las afecciones en nuestra alma como réplicas de las cosas de las que hablamos y pensamos. La mayoría de los fragmentos que abordan este problema en sus textos hablan de identidad entre el cognoscente y lo conocido, y no de semejanzas. Quizás la semejanza a la que se refiere en *De interpretatione* ha de ser interpretada como una de tipo particular, una muy diferente a la que se da en retratos e imágenes; una semejanza susceptible de ser capturada y transportada en nombres –y el papel que los nombres desempeñan no debe ser desestimado–. Si solo queremos centrarnos en la mente y las «semejanzas» que se supone que la mente contiene, no nos queda más que un planteamiento oscuro y velado del problema filosófico, pero si tenemos en cuenta el nombre hablado, tanto si es pronunciado co-

mo si es imaginado, la inteligibilidad se encuentra con algo tangible donde apoyarse. El «Eisenhower» o el «leopardo» se hacen presente de manera más palpable gracias a *Eisenhower* o a *leopardo*.

En los *Analíticos segundos* y en *Metafísica* VII, 17, Aristóteles muestra que accedemos al *eidos* de la cosa no porque veamos el *eidos* directamente, sino porque experimentamos el fenómeno en el que se dice un *p* de S. Usando los términos que hemos estado desarrollando en este libro, esta tesis puede ser parafraseada diciendo que accedemos a la inteligibilidad de la cosa solamente mediante situaciones sintácticamente articuladas. La sintaxis nos permite exhibir bajo complejas estructuras jerárquicas diversas exposiciones de las cosas y de sus características, pero también nos permite acceder a los contenidos de las cosas, a lo que son y a cómo pueden ser definidas. La sintaxis pone a nuestro alcance el acceso a la esencia de las cosas.

18
TOMÁS DE AQUINO

La descripción del conocimiento realizada por Tomás de Aquino es en gran medida una continuación de la de Aristóteles, pero más complicada y notablemente influida por la obra de san Agustín[1]. También recoge el influjo de pensadores musulmanes. En general, Aquino sigue a Aristóteles en su descripción de los sentidos internos y externos, y enfatiza la importancia de la imagen (*phantasma*) en el conocimiento humano. Distingue entre el intelecto pasivo y activo, y en oposición a algunos intérpretes de Aristóteles, insiste en que el intelecto agente es un poder dentro de cada ser humano; no está separado de, ni es común a toda la humanidad. El propio texto de Aristóteles, el breve capítulo de *De anima* III, 5, es ambiguo respecto a la separación del intelecto agente, pero cabe interpretarlo como Aquino y otros comentaristas lo hacen[2]. En todos estos temas, pues, santo Tomás se halla en estrecha armonía con Aristóteles.

1. Las traducciones de santo Tomás son mías. Algunos trabajos pertinentes sobre su teoría del conocimiento son: G. Rabeau, *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin*, Paris 1938; H. Paissac, *Théologie du Verbe: Saint Augustin et saint Thomas*, Paris 1951; J. F. Peifer, *The Mystery of Knowledge*, Albany, NY 1964; R. W. Schmidt, *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, The Hague 1966; B. Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (Collected Works of Bernard Lonergan, volume 2), Toronto 1997 [1967]; B. Garceau, *Judicium: Vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1968; J. Owens, *Cognition: An Epistemological Inquiry*, Houston, TX 1992; L. Spruit, *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 2 vols., Leiden 1994-1995; Y. Floucat, *L'intime fecondité de l'intelligence: Le verbe mental selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 2001; J. Deely, *Four Ages of Understanding: The First Postmodern Survey from Ancient Times to the Turn of the Twenty-First Century*, Toronto 2001; D. Perler (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden 2001; J. P. O'Callaghan, *Thomist Realism and The Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence*, Notre Dame, IN 2003.

2. Tomás de Aquino no sólo argumenta sobre la cuestión del intelecto separado o común para todos los seres humanos, sino que también argumenta sobre la interpretación textual de Aristóteles. El Aquinate defiende que aquellos que postulan un

1. Tomás de Aquino sobre el «mundo interior»

Tomás de Aquino se distancia más claramente de Aristóteles en la descripción del papel del intelecto. En su obra de madurez, distingue entre dos procesos intelectuales que ocurren cuando llegamos a conocer las cosas. En el primero, el intelecto receptivo toma la forma universal que ha sido liberada o abstraída del fantasma bajo la luz del intelecto agente. Aquino llama a esta forma recibida la «especie inteligible» (*species intelligibilis*), término ciertamente interesante. Se podría parafrasear como «el aspecto pensable». El intelecto activo ilumina el fantasma y causa que los aspectos pensables de las cosas sean recibidos por el intelecto receptivo. Mediante esta recepción, el intelecto es formado por la especie; la mente asimila cognitivamente la esencia de la cosa en cuestión[3]. Debido a que el intelecto ha sido formado o actuado, adquiere una nueva capacidad. Se vuelve capaz de expresar internamente la esencia que conoce. Este «hablar» interno de lo que conoce constituye la segunda fase de la actividad del intelecto. Según palabras concisas de Aquino, «habiendo sido formado, forma» (*formatus format*)[4]. La mente expresa lo que sabe al generar lo que Aquino llama una «palabra interior»(*verbum interius*), que en algunos textos y contextos es también llamada «palabra del corazón» (*verbum cordis*), «pala-

intelecto separado se equivocan en la lectura de sus obras. Por ejemplo, cf. *Summa Contra Gentiles* II, c. 78, que trata del intelecto agente, y *De unitate intellectus contra Averroistas*, que trata sobre el intelecto posible. Averroes y los averroístas creían que tanto el intelecto agente como el posible estaban separados y eran comunes a todos, mientras que otros pensadores, como Avicena, creían que solo lo era el intelecto agente. También cf. *Quaestiones disputatae de anima*,a. 5, y *In Aristotelis librum De anima commentarium* III, lect 7 y 10.

3. El término en latín *species* ha podido desorientar y generar problemas. En la época de Cicerón existían en latín dos palabras, *species* y *forma*, que fueron empleadas para traducir el término *idea* en Platón. Los traductores medievales también utilizaron ambas palabras para referirse a *eidos* en las obras de Aristóteles. Sin embargo, *species* comenzó usándose principalmente para el *eidos* presente en la cognición humana (tanto sensorial como intelectual), y *forma* fue aplicada a su presencia en la cosa. La *forma* estaba en la cosa y la *species* estaba en la mente. La cosa y su representación tendieron a distanciarse debido a esta diferencia en terminología. Cf. L. Spruit, *Species Intelligibilis* I, 96-106.

4. *Summa theologiae* I, q. 85 a. 2, ad 3: «Qua quidem formatus format secundo vel definitionem vel divisionem vel compositionem, quae per vocem significatur». También cf. *Summa contra Gentiles* I, c. 53: «Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio».

bra de la mente» (*verbum mentis*), «concepto» (*conceptus, conceptio*) o «intención» (*intentio*). Incluso se le llama «palabra interior del corazón» (*verbum cordis interium*) y «concepto del corazón» (*conceptus cordis*)[5].

Por tanto, Tomás distingue dos fases en el conocimiento. En la primera, la fase receptiva, el intelecto es formado o conformado por la especie inteligible. Es llevado a una «primera actualidad». Asimila la esencia de la cosa que intelige. Es conducido a un estado preliminar del conocimiento, pero aún no pone en activo o usa o expresa su conocimiento. Estableciendo una analogía aristotélica, esta fase es como la del matemático que ha aprendido su ciencia pero no la pone en práctica. En este estadio, la persona no piensa en lo que sabe, pero sí se vuelve capaz de pensar en ello. El pensamiento ocurre en la segunda fase, en la que el intelecto «habla» internamente de lo que sabe y así se dirige hacia una «segunda actualidad». Ahora forma su palabra interior o concepto. La *species*, que es visual en origen, interactúa con el *verbum*, que es auditivo en origen. El intelecto asimila el aspecto de la cosa y se dice a sí mismo la palabra que presenta la cosa.

Cuando se constituye el *verbum cordis* el intelecto piensa activamente lo que conoce; la palabra interior es conocimiento que nace en la mente. Y todavía es posible alcanzar otra dimensión más con el discurso externo, el uso audible del lenguaje cuya función es expresar públicamente el *verbum cordis*. Es importante destacar que nuestro discurso público no expresa la especie inteligible, el aspecto pensable; expresa la palabra interior, que constituye el significado de las palabras que proferimos. En una de sus preguntas del *Quodlibet* (*Quodlibet* V, q. 5 a. 2, sed contra), Aquino dice explícitamente: «La palabra interior del corazón es a lo que se refiere la palabra externa. La palabra externa no significa la especie inteligible». Utilizaremos este quodlibet más adelante, el cual fue escrito en 1271, al final de la vida de Tomás[6].

5. Para la «palabra interior del corazón», cf. *Quodlibet* V, q. 5, a. 2, sed contra; *De malo*, q. 16, a 8, arg. 11. Para el «concepto del corazón», cf. entre otros *Summa theologiae* I, q. 34, a. 1.

6. Para la fecha de esta pregunta del *Quodlibet*, cf. J.-P. Torrell, *Saint Thomas Aquinas* I. *The Person and His Work*, Washington, DC [2]2005, 211. También *Summa theologiae* I, q. 34, a 1: «Vox enim significant intellectus conceptum, secundum philosophum, in libro I Periher... Vox autem quae non est significativa, verbum dici non

Debido a que la actividad de conocer implica la constitución de esta palabra interna, conocer no es una simple recepción pasiva, sino que también es expresión. Conocer es asimismo expresar o hablar, al menos internamente[7]. En el conocimiento somos de algún modo agentes, incluso si el conocimiento es teórico y no práctico. Esta actividad constitutiva, no obstante, es completamente «inmanente», es decir, alcanza su completitud en la mente. No es una acción «transitiva», la cual se completa con algo fuera de la mente o de la persona. Por ejemplo, hacer una mesa o preparar comida son actuaciones transitivas, porque se completan con cosas fuera del agente. Enseñar matemáticas a alguien también sería una acción transitiva, puesto que el maestro no ha enseñado hasta que el alumno ha aprendido. La actividad culmina con el alumno. Una acción inmanente, por el contrario, alcanza su completitud dentro del propio agente. La palabra interna es el término (*terminus*) o compleción de la acción: la acción de conocer o pensar no culmina más allá del cognoscente sino dentro de él[8]. La persona no necesita hablar en alto para poder pensar, por mucho que la palabra hablada nos ayude a pensar; la palabra interna es suficiente.

La palabra interna es interesante filosóficamente. No se encuentra de manera obvia en la descripción aristotélica del conocimiento. Aquino no desarrolló su doctrina de la palabra interna simplemente

potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significant interiorem mentis conceptum». Cf. *ibid.*, q. 27, a 1: «Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis».

7. Esta dimensión activa del conocimiento está descrita por Floucat, quien muestra que Tomás considera que el conocimiento es una forma intensa de vida interior, que implica no sólo escuchar sino también hablar. Cf. *L'intime fecondité de l'intelligence*, p. 86. Para *constitutum* como modificador de la palabra interior formada por la mente, cf. *De potentia*, q. 8, a. 1: «Praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum».También cf. *Quodlibet* V, q. 5, a. 2, y De *spiritualibus creaturis*, a. 9, ad 6: «Intellectum autem, sive res intellect, se habet ut constitutum vel formatum per operationem intellectus; sive hoc sit quidditas simplex, sive sit composition et division propositionis». Es interesante que Aquino usa el adjetivo o el participio pasivo *constitutum* para describir el mundo interior, pero no usa el sustantivo *constitutio* para nombrar la actividad de engendrar esta palabra. El término *constitution* es clave en la fenomenología de Husserl, pero probablemente lo cogió de Kant y de la filosofía neo-kantiana. Cf. R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague 1964.

8. *Summa theologiae* I, q. 85, a. 2: «Cum enim sit duplex action, sicut dicitur in IX Metaphysicorum, una quae manet in agente, ut videre et intelligere, altera quae transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare».

reflexionando sobre la cognición humana o leyendo a Aristóteles; su tratamiento del tema está fuertemente influenciado por la doctrina teológica de la Trinidad de San Agustín. El evangelio de San Juan llama a Cristo el «Verbo», el *logos*, y en sus primeras líneas el evangelio dice que el Verbo era en el principio, que el Verbo estaba «con» (*pros*) Dios y que el Verbo era Dios. San Agustín, en *De Trinitate*, utiliza la cognición humana para aclarar y defender esta doctrina bíblica y teológica, y Aquino sigue a Agustín como autoridad[9]. Por tanto, la doctrina de la palabra interna se desarrolla, al menos parcialmente, dentro de un contexto teológico. Se usa para arrojar luz sobre el sentido en el que la segunda persona de la Trinidad, el Hijo, es distinto al Padre como persona, sin serlo en lo que respecta a la naturaleza o sustancia divina. Hay un solo Dios, pero el Padre y el Hijo (y el Espíritu Santo) son diferentes personas en Dios, y según el evangelio de San Juan, el Hijo también puede ser llamado el Verbo del Padre. El Padre puede ser interpretado teológicamente como el que «dice» este Verbo. Dentro de la Trinidad, Aquino dice que el Padre se diferencia como persona al ser el único que es *dicens*[10].

En su comentario del Evangelio según San Juan, Tomás distingue entre el modo en el que la Palabra divina está presente entre los hombres y el modo en el que es hablada por Dios. La Palabra nos perfecciona: «Pues la Palabra está con el hombre (*apud hominem*) perfeccionándolo, porque mediante ella el hombre se hace sabio y bueno». Sin embargo, no perfecciona a Dios: «Pero no se dice que el Verbo esté con Dios (*apud Deum*) como si el Padre quedara perfeccionado por el Verbo e iluminado por él. Al contrario, [el Verbo] está con Dios de tal modo que (él) recibe la naturaleza divina de quien dice el Verbo, de quien hace que él sea uno y el mismo Dios con él (*a quo habet quod sit idem Deus cum eo*)»[11]. Este hablar de

9. Paissac apunta la paradoja de que los «agustinianos» de la época de Tomás no siguieran la doctrina trinitaria de San Agustín, mientras que Tomás, siendo más aristotélico, sí lo hiciera. Cf. H. Paissac, *Théologie du Verbe*, 16.

10. *De Veritate*, q. 4, a. 2, ad 4; *De Potentia*, q. 9, a. 9, ad 8.

11. *Super evangelium Joannis*, capítulo 1, lectio I: «Nam apud hominem est ut perficiens ipsum, quia per illud homo efficitur sapiens et bonus... Apud Deum vero non ita dicitur esse verbum, quasi pater perficiatur per verbum et illustretur ab ipso; sed sic est apud Deum, quod accipiat naturalem divinitatem ab ipso, qui verbum loquitur, a quo habet ut sit idem Deus cum eo». El *apud* en Aquino expresa el *pros* del Evangelio de Juan.

Dios no es ni transitorio ni accidental, como nuestro uso del lenguaje o nuestro pensamiento interno; es un estado necesario y eterno que junto a la procesión del Espíritu Santo constituye la vida de la Trinidad. También ha de ser un hablar «interior» previo e independiente de cualquier acción externa o discurso de Dios, como la creación o la revelación[12].

Se puede observar fácilmente que esta doctrina teológica haya provocado que Aquino subraye la realidad de un mundo interior cuando utiliza el modelo del conocimiento humano para hablar de la procesión dentro de la Trinidad. Aquino descubre este mundo interior no solo mediante el análisis de la cognición humana, sino viendo la analogía entre el conocimiento humano y lo que la fe cristiana enseña sobre la vida de Dios. Pero el hecho de que la doctrina del mundo interior haya sido parcialmente desarrollada en un contexto teológico no excluye la posibilidad de que sirva para arrojar luz sobre el conocimiento humano. Es posible que nos diga algo sobre lo que sea para nosotros conocer.

Tomás de Aquino, por tanto, hace uso de la palabra interior para poder dar cuenta de la creencia cristiana en la Trinidad, pero también hace uso de ella en su análisis del conocimiento humano. Distingue entre la especie inteligible, la cual recibe el fantasma bajo la luz del intelecto agente, y la palabra del corazón, que es expresada en el interior de la mente y referida mediante el habla. En los siglos XVI y XVII, comentaristas como Cayetano y Juan de Santo Tomás desarrollaron más esta doctrina e introdujeron nueva terminología. Acuñaron el término «especie impresa» (*species impressa*) para referirse a la especie inteligible, y a la palabra interna la llamaron «especie expresa» (*species expressa*). Estos términos han formado parte de la tradición escolástica del siglo XX, pero Aquino no los usa en este sentido.

12. Los cambios de contexto y los ajustes de significado que están detrás de la doctrina del *verbum* de Tomás de Aquino son considerables. 1) En la Biblia, el libro del Génesis describe la acción creadora de Dios a partir del modelo del habla humana; según esto, crear el mundo se presenta antes como algo que no requiere esfuerzo que como una lucha entre fuerzas opuestas. 2) El prólogo del Evangelio de san Juan recapitula el Génesis, pero describe el Verbo como algo interno a Dios, en contraste con la creación. 3) San Agustín reflexiona sobre el lenguaje, la creación y la procesión trinitaria con la ayuda de categorías neoplatónicas y estoicas. 4) El Aquinate integra todo ello con Aristóteles.

2. Los tres actos del intelecto

Tomás de Aquino, como Aristóteles, distingue entre el intelecto agente y el intelecto «posible» (*intelectus possibilis*). El uso de la palabra inglesa *possible* [posible] como modificador de *intellect* [intelecto] es algo forzado y quizás confuso. Creo que la palabra está «emplomada» en este contexto; creo que no es intuitiva. Me parece que a lo que Aquino quiere llegar quedaría mejor expresado bajo el término «intelecto potencial». Lo que quiere decir es que el intelecto de un ser humano no tiene ninguna determinación antes de empezar a conocer cosas; es completamente potencial o está completamente abierto, plenamente receptivo a cualquier y todo tipo de ser; su dominio es ilimitado. No goza de estructura y contenido por sí solo (si lo tuviera, la estructura o contenido interferiría en lo que conocemos). Y además de ser potencial en tanto que receptivo, el intelecto también es potencial en lo que respecta a actuar, es decir, puede generar una palabra interna. Necesita, no obstante, ser capacitado para ello al recibir información de una especie inteligible, la esencia universal que ha sido liberada de sus condiciones materiales mediante la luz del intelecto agente actuando sobre el fantasma. Una vez que así ha sido formado, el intelecto puede a su vez formar su propia concepción o palabra: *formatus format*. El intelecto, por tanto, es potencialmente receptivo pero también activo. No es solamente una *tabula rasa*, una pizarra limpia, sino también una *tabula dynamica*, una pizarra productiva, que puede hablar.

El concepto de memoria intelectual de Aquino es interesante. Las especies inteligibles recibidas se almacenan en la memoria. La memoria es como una reserva de especies inteligibles que han sido asimiladas por la mente. Aquino lo llama el «tesoro de especies inteligibles» (*thesaurum intelligibilium specierum*), frase que toma de Avicena (*ut verbis Avicennae utamur*); él considera que el término es una paráfrasis del «lugar de las formas» (*topos eidōn*) de Aristóteles, que en latín se dice *locus specierum*[13]. Las especies inteligibles que están en la memoria disfrutan de una vida continua

13. *Summa contra Gentiles* II, c. 74. «Patet etiam quod haec opinion est contra sententiam Aristotelis, qui dicit, in III de anima, quod intellectus possibilis est locus specierum: quod nihil aliud est dicere quam ipsum ese thesaurum intelligibilium specierum, ut verbis Avicennae utamur».

y habitual. Cabe mencionar que la memoria intelectual retiene especies inteligibles, no juicios u opiniones, ni tampoco pensamientos. La palabra interior, por el contrario, se constituye mediante elementos extraídos de la memoria; la palabra interior es lo que realmente pensamos y expresamos cuando hablamos. *Esto*, la palabra interior, es el pensamiento. Solamente existe cuando está siendo pensada. Está en la cúspide de la actividad cognitiva, pero es intermitente y pasajera, junto con los actos humanos de pensar y hablar que la constituyen. Las palabras internas vienen y van a medida que nuestro intelecto se activa o relaja y a medida que nuestros pensamientos pasan de un tema a otro. La memoria, al contrario, retiene los recursos que permiten estos episodios de actividad.

¿Qué tipo de realización mental logra el intelecto cuando «habla» su palabra interior? Santo Tomás casi siempre utiliza el término en singular (*verbum*), y por tanto nos inclinamos a pensar que la palabra interna no es más que un concepto, un «indivisible»[14]. La especie inteligible de las cosas, además, es recibida por el intelecto posible de una en una; cada una de ellas siendo una esencia universal en la mente. Podríamos esperar, pues, que una palabra interna particular fuera algo así como el reflejo de una de estas especies, que es una expresión simple, individual, e inmanente de una especie inteligible, un simple concepto. Mas no es el caso. En varios textos de su etapa de madurez, Tomás usa el término *palabra interior* para referirse tanto a los indivisibles que aprehendemos como a los juicios que realizamos cuando el intelecto compone y divide. Para complicar las cosas aún más, bajo la captación de indivisibles él incluye no solo la simple captación de una esencia, sino también su definición. Esta doctrina podemos verla en la pregunta del *Quodlibet* que citamos anteriormente[15]. El Aquinate está hablando del *verbum cordis interius*; dice que «procede» de y permanece en el intelecto. Está, dice,

14. El término es usado en plural, *verba interiora*, en *Summa contra Gentiles* IV, c. 11. Este es el único caso que aparece recogido en el *Index Thomisticus*.

15. *Quodlibet* V, q. 5, a. 2 c: «Procedit autem aliquid ab intellectu, in quantum est constitutum per operationem ipsius. Est autem duplex operatio intellectus, secundum philosophum in III de anima. Una quidem quae vocatur indivisibilium intelligentia, per quam intellectus format in seipso definitionem, vel conceptum alicuius incomplexi. Alia autem operatio est intellectus componentis et dividentis, secundum quam format enuntiationem. Et utrumque istorum per operationem intellectus constitutorum vocatur verbum cordis».

«constituido» (*constitutum*) por el funcionamiento de la mente. Luego, refiriéndose a Aristóteles en *De anima*, dice que hay dos operaciones que la mente realiza. La primera «se llama la intelección de los indivisibles, mediante el cual el intelecto forma en sí mismo la definición o el concepto de algo simple». Nótese cómo el indivisible incluye, además del concepto de la cosa, su definición. Tomás entonces describe el segundo acto intelectual: «La otra operación es la del intelecto componiendo y dividiendo, conforme a lo cual forma un enunciado [juicio]». A continuación dice: «Y a cualquiera de ambos (*utrumque istorum*) constituidos mediante la operación del intelecto, se les llama *verbum cordis*». El *verbum cordis* abarca, por tanto, el concepto simple (y la definición) así como el enunciado. Aquino añade que la primera se expresa en nuestro hablar con un nombre simple (*per terminum incomplexum*) y la segunda mediante un conjunto más complejo de palabras (*per orationem*).

La tesis de que la palabra interior cubre conceptos indivisibles (y definiciones) así como juicios se encuentra en otras obras de Aquino[16]. En un pasaje de la *Summa theologiae*, Aquino incluso va más allá. Podemos interpretar que no solo los conceptos o los juicios, sino también nuestra razón, donde juntamos los juicios para formar argumentos o demostraciones, pueden ser incluidos bajo el paraguas del *verbum interius*. Primero desarrolla la idea de que existe correlación entre los actos de pensar y los «productos» mentales generados por dichos actos, entre el acto de pensar y el pensamiento: «En los quehaceres de la razón debemos considerar el propio acto de la razón (*ipsum actum rationis*), que implica entender y llevar a cabo el raciocinio (*ratiocinari*), y algo constituido (*constitutum*) mediante un acto de este tipo». Debemos distinguir entre el acto intelectual y el producto de dicho acto. A continuación, enumera los tipos de productos «constituidos» que son tres: «En la razón especulativa, primero está la definición; segundo, el enunciado; y tercero, el silogismo o argumento»[17]. Por tanto, en este pasaje, Aquino habla de

16. Cf. *De potentia* I, q. 9, a. 5. *In VI Metaphysicorum*, 4, nn. 1223-4; *De veritate*, q. 4, a. 2; *Summa theologiae* I, q. 85, a. 2, ad 3; *In I Perihermeneias*, lectio 7, n. 5.

17. *Summa theologiae* I II, q. 90, a. 1, ad 2. «In operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere at ratiocinari, et aliquid perhuiusmodi actum constitutum. Quod quidem in speculative ratione primo quidem est definition; secundo, enuntiatio; tertio verum syllogismus vel argumentatio».

los tres actos de la mente, la captación de indivisibles, el juicio, y la razón, y sus correlativos productos internos. En este pasaje, no utiliza el término *verbum* para nombrar los productos de estas tres operaciones, pero como dice que están constituidos por el intelecto, no sería inaceptable inferir que se les pueda aplicar este término. En tanto que realización mental, podríamos llamar *verbum cordis* no solo a un concepto o a una definición, no solo a un juicio, sino incluso a un argumento[18]. Y ¿por qué no incluir el argumento? Un argumento no es sino un montón de juicios ordenados. De ahí que el término *palabra interior* cubra todo el campo de productos intelectuales inmanentes. Podemos observar que Aquino desarrolla esta descripción sin apenas hacer referencia a la conversación pública que es donde normalmente tienen lugar estas realizaciones.

En el capítulo 17, señalamos que la distinción de Aristóteles entre los dos tipos de verdad puede hacerse más evidente si la tomamos como una distinción entre dos tipos de procedimientos que se dan en la conversación, siendo la captación de lo simple la introducción de un tema en la conversación y la composición y la división la predicación que se lleva a cabo en torno al tema. La misma clarificación se aplica a Aquino y a su distinción entre los dos tipos, incluso resulta más útil con respecto a la captación de indivisibles, puesto que Aquino considera que el «primer acto del intelecto» incluye no sólo la constitución de un concepto sino también la definición de lo que se ha concebido. Como hemos visto en el capítulo 8, el lugar natural para la definición se da en la conversación. Interrumpimos el fluir

18. R. W. Schmidt, *The Domain of Logic according to St Thomas Aquinas*, 120-122, dice que la *intentio*, así como la «palabra intelectual» y la «concepción», pueden abarcar el primero, segundo y tercer acto de la mente. Hay que señalar una importante distinción, la que existe entre dos tipos de «primer acto» en la teoría del conocimiento de santo Tomás. Primero, está la recepción de la especie inteligible. Esto es un procedimiento puramente pasivo llevado a cabo mediante la luz del intelecto agente. Aún no llega a ser un acto intelectual; es simplemente el proceso por el cual el intelecto se vuelve capaz de «hablar» internamente. Por medio de este acontecimiento, el intelecto es puesto en una «primera actualidad». Segundo, hay tres actos de la mente: el primer acto es la captación de los indivisibles, el segundo es el juicio, y el tercero el razonamiento, a los cuales se les puede llamar *verbus interius*. Es importante no confundir la recepción de la especie inteligible con la captación de los indivisibles (la terminología «captación» o «aprehensión» es equívoca aquí porque sugiere el «tomar para sí» propio de la recepción de la especie). La captación de los indivisibles es lo que se denomina primer acto de la mente (porque es previo al juicio, que es el segundo acto, y al razonamiento, el tercero), pero es diferente y posterior a la recepción de la especie inteligible.

de la predicación en una conversación cuando uno de los interlocutores no entiende un término que ha sido introducido. Dejamos de predicar, regresamos al género que todo el mundo conoce y establecemos una distinción con el fin de determinar una forma específica. Si la maniobra de definir tiene éxito, retomamos la conversación y continuamos con las composiciones y divisiones. Tanto el concepto como la definición pertenecen al «primer acto del intelecto», porque preceden posteriores predicaciones o segundos actos.

3. Similitudes

Otro término que santo Tomás usa en su análisis del conocimiento es *similitudo*. Cuando conocemos cosas, dice, tenemos en nuestros poderes cognitivos una similitud o semejanza de la cosa que conocemos. Los sentidos tienen similitudes sensoriales, y el intelecto tiene similitudes intelectuales. En el intelecto, la especie inteligible recibida es denominada similitud de la cosa inteligida, y al *verbum interius* también se le denomina similitud de lo inteligido. Por tanto, en *Summa contra Gentiles* I, c. 53, Tomás distingue la palabra interior (llamada aquí *intentio intellecta*) de la especie inteligible. La palabra interior es el término, y la especie es el principio del acto de inteligir: «Esta intención inteligida, al ser el término de una operación del entendimiento, es algo otro (*aliud a*) a la especie inteligible que hace que el intelecto esté en acto; ella (la especie) debería ser considerada como el principio de la operación de inteligir». Establecida esta distinción, dice: «Pero cualquiera de las dos (*utrumque*) es una similitud de la cosa inteligida»[19]. Tanto la especie inteligible como la palabra interior son similitudes de lo que inteligimos.

Esta multiplicación de similitudes es problemática. La palabra interior es una similitud de la cosa conocida, y la especie inteligible también es una similitud de la cosa conocida. Aquino usa la palabra *similitudo* muy a menudo. No se trata de un uso accidental u oca-

19. *Summa contra Gentiles* I, c. 53: «Haec autem intention intellect, cum sit quasi terminum intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitude». Cf. *Summa theologiae* I, q. 17, a.3, donde Aquino dice que es intelecto es informado por una similitud de la esencia o quididad de la cosa inteligida («intellectus informatur similitudine qudditatis rei»).

sional, y ocurre repetidamente en referencia a la palabra interior y a la especie inteligible recibida, así como en referencia a los sentidos, tanto externos como internos. Con tantas semejanzas entre nosotros y las cosas, ¿no corremos el riesgo de quedar desconectados de lo que conocemos? ¿Acaso no nos estorban las semejanzas?

Ciertamente, la terminología de Aquino deriva del uso que Aristóteles hace de la palabra *homoiōmata*, semejanzas, al comienzo de *De interpretatione*, un pasaje al que Aquino se refiere a menudo. La traducción al latín de la palabra es *similitudines*. Como hemos visto anteriormente, la mayor parte del tiempo parece que Aristóteles sostiene una teoría del conocimiento por identidad, pero este pasaje parece expresar más bien una teoría representacionista, con la presencia de algún tipo de semejanza en la mente que representa la cosa inteligida y expresada en las palabras que hablamos. Aristóteles utiliza el término una vez, pero Aquino lo usa una y otra vez, y de ahí que parezca que subraye el carácter representacionista de la intelección. Una de las razones que Aquino da para explicar la necesidad de semejanzas en la mente es el hecho de que podemos pensar en cosas tanto si están presentes como si no. A este respecto, dice que el intelecto es como la imaginación, también puede entretenerse con algo, esté presente o ausente[20]. Otra razón por la que la mente necesita una semejanza intelectual es que las semejanzas proporcionadas por la percepción y la imaginación no son suficientes. Presentan objetos materiales individuales, pero el objeto de intelecto es la quddidad o esencia de las cosas, que ha de ser «liberada» de su condición material. El fantasma prepara la quiddidad para esta elevación o abstracción, y así lo lleva a un estatus superior al de la percepción, pero no va lo suficientemente lejos; no lo eleva al nivel de la inteligencia. Es necesaria una similitud superior, intelectual[21]. La similitud parece sustituir a la cosa que inteligimos, o al menos a la inteligibilidad de la cosa que inteligimos.

20. *Summa contra Gentiles* I, c. 3: «Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significant definitio. Et hoc quidem necessarium est; eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imagination convenit».

21. *Ibid.*, c. 3: «Sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret».

4. Identidad e intelección directa

Y aunque santo Tomás parece enfatizar el carácter representacional del conocimiento, con igual vigor expresa la teoría de la identidad del conocimiento. Si entiende que Aristóteles en *De interpretatione* introduce una representación en la mente, también está de acuerdo con muchas frases de Aristóteles en las que el cognoscente es idéntico a la cosa o esencia conocida. Aquino dice a menudo que el intelecto en acto *es* la cosa inteligida. Podemos encontrar un pasaje típico en su comentario a las *Sentencias*: «Cuando [la mente] conoce otras cosas, lo que es conocido en acto se hace uno con el intelecto en acto» (*intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu*), en la medida en que la forma de lo conocido se vuelve la forma del intelecto, en la medida en que el intelecto está en acto[22]. Esta frase, que lo que se conoce realmente es uno con el intelecto en acto, es algo parecido a un estribillo en los escritos de Aquino sobre el conocimiento, o si se prefiere, algo parecido a una variación de un tema de Aristóteles.

Otro pasaje que expresa muy bien esto mismo puede encontrarse en la *Summa contra Gentiles* IV, c. 11, donde, mediante una frase bien comprimida y casi poética en latín, Aquino dice: «Intellectum autem in intelligence est intentio intellecta et verbum». A modo de paráfrasis, «lo inteligido en el cognoscente es la intención y la palabra inteligida». Intentemos concretar esto mediante un ejemplo que nos ayude a ver la idea que se quiere transmitir. Supongamos que conocemos la soledad. La soledad realmente inteligida (por nosotros y en nosotros) es el *verbum interius*, 'soledad'. Volviendo a la convención tipográfica que hemos utilizado para designar la cosa, el concepto, y el nombre, podríamos escribir que la soledad inteligida (por nosotros y en nosotros) es 'soledad', la cual es hablada inmanentemente en tanto que palabra interior, y es proferida verbalmente mediante la palabra *soledad* cuando emitimos el sonido. El significado de la palabra *soledad* es 'soledad', que es una palabra interna, la semejanza de la soledad. Pero ¿es buena idea decir que 'soledad' es una similitud, una semejanza, de la soledad?

22. *In quattuor libros Sententiarum*, IV, d. 49 q. 2, a. 1, ad 10. «Secundum autem quod intelligit res alias, intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellecti fit forma intellectus, in quantum est intellectus in actu».

No es similitud en el sentido de réplica o retrato, ni es algo sencillamente *semejante* a la soledad; es la soledad –inteligida por nosotros y por tanto «en» nosotros–. ¿Cómo puede una semejanza *ser* aquello a lo que se asemeja? Decir que 'soledad' es una similitud es usar la palabra *similitud* en un sentido inusual, y sin embargo, Aquino así lo hace: «Lo inteligido está en el cognoscente mediante su similitud»[23].

A pesar de postular estas similitudes en la mente, Tomás de Aquino siempre insiste en que lo que conocemos es principalmente la cosa en sí, y no semejanzas intermediarias. La cosa no es inferida de lo conocido en la mente; conocemos la cosa directamente. Hay un artículo en la *Summa theologiae* I, q. 85, a. 2, que está explícitamente dedicado a la cuestión de si lo que conocemos es la especie inteligible, y la respuesta del Aquinate es muy clara: «Lo que primero inteligimos es la cosa de la cual la especie inteligible es similitud». En *De veritate*, q. 3, a. 2, santo Tomás lo expone con mayor claridad aún. Definitivamente dice que las similitudes no son lo que nosotros conocemos, sino que más bien son aquello «por medio de lo cual» conocemos la cosa directamente. En lo que concierne a la especie inteligible, dice: «Vemos que la especie, por la cual el intelecto es informado con el fin de que pueda realmente comprender, es el primer 'por medio de lo cual' (*primum quo*) se conoce una cosa». A continuación, habla de la palabra interior (bien sea quiddidad o juicio): «La quiddidad formada en el intelecto, o incluso la composición y la división, es cierto producto de [el intelecto], a través del cual el intelecto alcanza a conocer la cosa exterior; y por tanto es, como si fuera, un segundo 'por medio de lo cual' (*secundum quo*) se conoce una cosa»[24]. Hay un primer quo, y después un segundo quo, y debemos atravesar ambos. Incluso si conocemos la cosa directamente, hay demasiado juego de espejos en todo ello. Aquino está diciendo lo correcto; insiste en que cono-

23. *Summa theologiae* I, q. 85, a. 2, ad 1.

24. *De veritate*, q. 3, a. 2: «Videmus quod species, qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu, per talem formam operari iam potest formando quidditates rerum et componendo et dividend; unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam composition et division, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est quasi secundum quo intelligitur». Cf. Y. Floucat, *L'intime fécondité de l'intelligence*, 73.

cemos directamente la cosa y no sus semejanzas en nosotros; pero sigue pareciendo que galantea con el peligro cuando en este pasaje dice que hay dos semejanzas 'por medio de las cuales' conocemos, primero la especie inteligible recibida y segundo la palabra interior generada. Asimismo, me gustaría dirigir la atención hacia el término *quondam operatum ipsius* («cierto producto de [el intelecto]»), que Aquino usa para designar la palabra interior; es un término duro, que claramente convierte a la palabra interior en algo «denso» como una representación.

Por tanto, Aquino dice que lo que conocemos directamente es la cosa, y no las semejanzas por medio de las cuales la conocemos. Sí admite que «secundariamente» podamos conocer las semejanzas. Lo hacemos cuando reflexionamos sobre nuestras mentes y actividades intelectuales, o mejor dicho, cuando la mente reflexiona sobre sí misma. Hablando de la especie inteligible, Aquino dice: «Pero debido a que el intelecto reflexiona sobre sí mismo, de acuerdo con dicha reflexión entiende tanto su intelección como la especie por medio de la cual intelige. Por tanto, la especie intelectual es secundariamente aquello que es inteligido»[25]. Aquino no explica este conocimiento reflexivo, que claramente no sería una percepción ya que la especie no es una cosa perceptible, pero tampoco parece que implica intuición directa de la especie.

La insistencia de Aquino en que la cosa que conocemos directamente es la cosa en sí y no una idea de la cosa es reconfortante, pero el uso constante del término *similitudes* para referirse a la especie inteligible, los conceptos, los juicios e incluso los argumentos es como si los «substancializara» hasta el punto de incomodarnos. Como dice Bernardo Carlos Bazán, con su doctrina «Tomás inaugura un tipo de pensamiento a través de intermediarios que plantean problemas enormes»[26]. Parece que Descartes y Locke están justo a la vuelta de la esquina.

25. *Summa theologiae* I, q. 85, a. 2: «Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellective secundario est id quod intelligitur».

26. B. C. Bazán, *Intellectum Speculativum: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object*: Journal of the History of Philosophy 19 (1981) 436.

5. Reflexiones sobre Aristóteles y Tomás de Aquino

Hemos intentado resumir el pensamiento de Aristóteles y santo Tomás en lo que respecta al conocimiento humano, y en nuestro camino nos hemos detenido a hacer algunos comentarios. Vamos a tomar distancia y considerar más explícitamente lo que estos autores dicen. Algunas de las cosas que mencionan, como el intelecto agente, el fantasma, la especie inteligible y la palabra del corazón, pueden parecernos extrañas, pintorescas incluso. ¿Seríamos capaces de formular estas cosas de manera menos exótica? ¿A dónde quieren llegar Aristóteles y Tomás? ¿Qué fenómeno están describiendo?

En particular, ¿por qué distinguen entre el intelecto receptivo y el agente? No son dos intelectos diferentes, sino dos aspectos de una sola mente. La distinción es el modo que tienen para dar cuenta de la diferencia entre lenguaje y protolenguaje. Hay una ruptura radical entre la sensibilidad y su expresión verbalizada, por un lado, y entre la inteligencia y su expresión lingüística, por el otro; la sensibilidad no se convierte gradualmente en pensamiento, y la estricta sintaxis del lenguaje es síntoma del hecho de que los usuarios del lenguaje se han introducido en un registro completamente nuevo. Pero, ¿cómo accedemos a este nuevo dominio? El intelecto agente, o la mente activa, se postula como causa; el intelecto agente ha de ejercer su poder sobre el fantasma imaginado para permitir que la inteligibilidad de la cosa salga a la luz; la inteligibilidad no borbotea de la sensibilidad. La mente ha tenido que ser mente para poder volverse más pensativa y aprender nuevas cosas, y el intelecto agente es la mente activada de antemano. Ahora bien, esto parece una historia de «colorín-colorado»; el intelecto agente también forma parte del planteamiento del problema que supone cómo atravesar la gran ruptura en la explicación del conocimiento. Ofrezco dos consideraciones que espero sirvan para que esta posición sea menos perturbadora.

En primer lugar, deberíamos comenzar nuestro análisis con el fenómeno de la articulación sintáctica y no con la simple extracción de una inteligibilidad. En nuestra vida intelectual, no comenzamos recolectando un montón de ideas que sólo posteriormente combinamos y separamos, hilando juicios y argumentos. Más bien el poder de hilar es anterior. Nos hacemos adeptos a la sintaxis lingüística

aprendiendo de nuestra lengua materna. Comenzamos recogiendo los ritmos del lenguaje que habla nuestra gente. Gradualmente, se van haciendo más y más rítmicos; se convierten en composiciones gramaticales, y de manera lenta pero segura, nos hacemos cada vez más responsables de los que nosotros componemos. Pero estas formulaciones no son simple coreografía gramatical; no existe la pura gramática. La gramática es como una red lanzada al mar; los «aspectos» se enredan en la gramática; las cosas con sus inteligibilidades son capturadas por la red, vagamente al principio, pero con mayor diferenciación a medida que pasa el tiempo. El intelecto agente podría entenderse como un poder que realiza su trabajo de sintaxis composicional, principalmente con el lenguaje, pero también con las representaciones. El intelecto agente provoca (invoca) la inteligibilidad mediante la gramática, y no mediante la iluminación del fantasma, y la extracción de una única especie inteligible. El intelecto agente no es reducible al lenguaje y a su estructura; es una facultad que cada uno de nosotros poseemos, pero la tenemos en tanto que hablantes de lenguaje y creadores de imágenes, y no puede ser activada excepto mediante patrones compositivos.

En segundo lugar, los patrones compositivos se adquieren principalmente en público, no en la soledad de nuestras mentes. Los juicios son principalmente actuaciones públicas. Aprendemos a predicar respondiendo a otros hablantes que nos presentan un tema y dicen algo al respecto; no aprendemos a predicar en el modo en el que aprendemos a masticar. Nuestros dientes crecen en nuestra boca por un don de la naturaleza, pero las palabras y la gramática y el pensamiento asociado a ellas nos llega a través de la conversación. Nuestros intelectos agentes no podrían traer un *eidos* o una especie inteligible a nuestras mentes si otros hablantes no nos dieran la oportunidad. Si debido a un terrible infortunio fuéramos privados de dicha oportunidad, nuestras mentes permanecerían en desuso, simplemente latentes; viviríamos, en el mejor de los casos, con protolenguaje, pero no con lenguaje. El intelecto agente y el intelecto potencial pueden parecer entidades antiguas y pintorescas, pero son un intento de resolver un serio problema.

El fantasma es producto de nuestra imaginación, que es un sentido interno que sirve para presentar a la mente un objeto percibido. Prepara la cosa percibida y la eleva para ser inteligida. Podemos

ver lo que esta preparación y elevación suponen teniendo en cuenta cómo las imágenes reales nos ayudan a hacernos una idea de la cosa. Siempre que representamos una cosa, lo hacemos con un matiz para que sea entendida de cierta manera. Nunca copiamos la cosa exactamente; la presentamos activamente. Catherine Abell y Gregory Currie han establecido una valiosa distinción entre fotografía y pintura. La fotografía, dicen, consiste en rastrear un objeto («la naturaleza se imprime a sí misma en la plancha fotográfica»), pero la pintura es un *testimonio* de ello, y todo testimonio implica un *testigo*, cuya visión y honestidad han de ser evaluados[27]. Una pintura está llena de sintaxis compositiva en cuanto a tema, color y trazo, que constituye el trabajo de un artista que se presenta a sí mismo como alguien que tiene algo que decir sobre la cosa en cuestión[28]. El artista nos puede ayudar a comprender la cosa retratada: no solo para identificarla, sino para comprenderla, lo cual significa captar la inteligibilidad de la cosa o el aspecto pensable de la misma. El artista o testigo produce un «fantasma» público que hace que la gente piense sobre la cosa bajo cierta perspectiva.

Nuestros fantasmas son testimonios privados que creamos nosotros mismos. La cosa es vista y recapitulada bajo un enfoque parcial y vuelve a darse de la misma manera insistentemente, una y otra vez. Como consecuencia de ello, estamos abocados a entender la cosa parcialmente. Puesto que el fantasma es una recapitulación no solo de la cosa presentada, sino también de nosotros mismos, con nuestros miedos y gozos, cuando tuvimos la experiencia original (e intentamos captar el significado), tanto nuestra manera de entender la cosa como la manera en la que vamos a hablar sobre ella estarán muy influenciadas por el sesgo que el fantasma proporciona. Es más, tanto los fantasmas personales como las imágenes públicas

27. Cf. C. Abell-G. Currie, *Internal and External Pictures*: Philosophical Psychology 12 (1999) 430: «La terminología que hemos escogido nos hace decir que la fotografía es un *rastro* de su objeto, mientras que la pintura es un *testimonio* de su objeto. Una característica importante del testimonio es que juzgar la fiabilidad de la información transmitida depende esencialmente de juzgar la fiabilidad de los procesos cognitivos del testigo, y es exactamente así lo que sucede en la pintura». Por supuesto, hay algo de testimonio en la fotografía si el fotógrafo no sólo mira y dispara sino que piensa sobre lo que está captando.

28. Sobre los niveles de composición en la pintura, cf. R. Sokolowski, *Visual Intelligence in Painting*: Review of Metaphysics 59 (2005) 338-343.

pueden servir una doble función. Pueden provocar que pensemos de cierta manera ante el retrato de un individuo, o pueden utilizar la imagen de este individuo para ayudarnos a pensar sobre el *eidos* que la imagen incorpora de manera parcial; podemos pensar en Churchill o podemos pensar en «gobernante político sin más». Todo depende de cómo usemos las palabras en relación con la imagen. La imaginación es distinta que la representación, pero filosóficamente podemos entenderlas mejor cuando las situamos cara a cara.

6. La necesidad de la palabra verbalizada

¿Qué sucede con la distinción entre la especie inteligible y la palabra interior? Aquino establece esta distinción, pero Aristóteles no parece hacerlo. Desde el punto de vista de Aquino, parece que hay una clara articulación interna paralela al habla externa; las palabras y composiciones interiores monitorizan y ensombrecen lo que decimos exteriormente, y parece también que lo interior puede ocurrir de manera totalmente independiente. Aristóteles menciona los *pathēmata* del alma que son «semejanzas» de cosas, pero el hecho de que los llame *pathēmata* parece que les confiere menos sustancialidad y energía que la que aparentan tener en Aquino, que los llama palabras interiores o palabras del corazón. Parecen más pasivas en Aristóteles, y además no se les denomina palabras, aunque exista una larga tradición de palabras internas en el pensamiento helenístico, desde el estoico *lekton*, la interna «cosa dicha».

Claramente, si nuestras palabras habladas han de ser realmente palabras, debemos hacer algo más que vocalizar sonidos. Tenemos que pensar al hablar. Una bronca, una explosión emocional o una repetición asociativa no es hablar; es una parodia. Ahora bien, ¿cuánto diálogo interior real podemos tener sin hablar en público? Establezcamos una analogía con el hecho de votar. Obviamente no puedo emitir un voto internamente. No existe «el voto del corazón». Tendré esta u otra preferencia, pero no he votado hasta que no he marcado y entregado mi papeleta. Pero ¿puedo al menos tomar la decisión en mi corazón sobre lo que voy a votar? ¿Puedo decidirme internamente? No del todo; incluso lanzaría la pregunta de si no deberíamos decir filosóficamente que no se ha tomado una decisión del todo hasta haber ejercido realmente el voto o al menos haber dado algunos pa-

sos (elegido ciertas cosas) de cara a votar. Mientras esto no suceda, siempre estoy a tiempo de cambiar mi parecer. Creo que deberíamos decir que «el voto del corazón» ocurre realmente y definitivamente solo cuando ejercito mi voto. La elección tiene lugar verdaderamente solo cuando finalmente se realiza la acción, aunque por supuesto, la decisión no es simple conducta externa y mecánica, que puede ser llevada a cabo irreflexivamente. La decisión es «interna», pero informa a la conducta pública y no está separada de ella.

Igualmente, ¿no deberíamos concluir que no ha habido predicación real hasta que no me pronuncio públicamente, al menos hasta que no lo escribo sobre un papel –aunque sea en privado–, o hasta que no me lo susurro al oído? ¿Acaso no es predicar parecido a votar? ¿Acaso sucede realmente antes de que me pronuncie públicamente? Hasta ese momento, todo es tentativo, sigue siendo un acercamiento, pero no un punto de llegada. Para Aquino, la palabra interior incluye no solo conceptos sino también definiciones y juicios o enunciados, positivos o negativos, e incluso argumentos. ¿Cuánto de ello puede darse sin la ayuda del discurso hablado?

¿Hasta qué punto puede una palabra interior ser definitiva por sí sola? Aun nuestros pensamientos privados los ponemos delante de un escenario imaginario, pero para hacerlo usamos palabras imaginarias, incipientes; palabras que revolotean. Lo que sucede en ese proceso de rumiar es fluido e indiferenciado, y el grado de precisión se adquiere según las palabras y la sintaxis empleadas. Las palabras son portadoras o vehículos de identificación, y su funcionamiento se ve mejor al contrastarlas con los retratos. Un retrato es una cosa que presenta otra cosa; no solo presenta algo parecido, sino la cosa en su identidad. Eisenhower está en su retrato, presentado en su individualidad. El retrato también presenta «ser un general», si Eisenhower aparece retratado con uniforme o con aspecto militar. Pero Eisenhower es asimismo identificable por su nombre, él está «en» el nombre, y está ahí de manera más nítida y definitiva que en su retrato, porque el nombre lo contiene solo a él y no a los muchos accidentes que el retrato muestra. «Ser un general» está presente en la palabra *general* (usada apropiadamente), una vez más de manera nítida y definitiva, porque *general* significa eso y nada más. ¿Están Eisenhower y ser general presentes en mi mente, bajo algún tipo de palabra interna? No sin mi imaginación mental y mi uso incipiente

de palabras. Necesitan la ayuda de estas imágenes y palabras para ser identificados. Ahora bien, las palabras han de ser reales, o sea, pronunciadas de verdad y no farfulladas o balbuceadas; han de alistarse en la sintaxis, ser reclutadas por la gramática[29]. El *verbum vocis* es esencial para el *verbum mentis* como vehículo.

Se puede, por tanto, con Aquino, distinguir entre recibir una especie inteligible (un aspecto pensable) y pronunciar una palabra interior. En el primer paso, mediante aprendizaje o experiencia somos cualificados para hablar de la cosa en cuestión, y en el segundo paso, hablamos realmente de ello, bien nombrando la cosa o definiéndola, o bien diciendo algo al respecto, o argumentando la verdad de lo que hemos dicho. Al realizar estas actividades, ocasionalmente nos declaramos como los agentes de todo ello, pero no nos declaramos como captadores de especies inteligibles. Este acontecimiento no es iniciativa nuestra; simplemente ocurre si tenemos suerte, si tenemos la mente preparada y si prestamos atención. Mostramos que ha sucedido mediante lo que decimos y hacemos. Ni siquiera ponemos un nombre al aspecto pensable; incluso nombrar una cosa, introducirla en la conversación, es algo que sucede después, una vez llevado a cabo el primer acto del intelecto, la aprehensión.

¿No se vuelven todas estas actividades y su «productos» más tangibles filosóficamente si las vemos en su ámbito natural, que es la conversación humana? ¿Acaso no son las palabras interiores más verificables si son vistas como palabras habladas o, al menos, imaginadas? ¿Acaso no son los actos del intelecto más fácilmente distinguibles si vemos que normalmente suceden como respuesta a lo que otros dicen? La simple aprehensión o primer acto de la mente sucede cuando un hablante introduce una palabra en la conversación («irredentismo...»). El hablante tendrá que definir la palabra

29. Y. Floucat, *L'intime fécondité de l'intelligence*, defiende a santo Tomás de la acusación de vulgar representacionismo. Floucat observa que Tomás era consciente del carácter metafórico de muchas palabras que usamos para hablar del conocimiento, que insistió en la identidad entre el cognoscente y lo conocido, y que mantuvo un aceptable sentido de representación en cuestiones de conocimiento: «Lejos de ser un sustituto, un facsímil o una copia que conforma el objeto conocido, ello [la especie] es su *intentio* abstraída, es decir, su forma inteligible» (p. 49). Floucat sostiene que Scoto introdujo luego un sentido menos satisfactorio de representacionismo (pp. 44-63). Él observa que Tomás tiende a no llamar a la palabra interior *signo* de la cosa que conocemos mediante ella. Comentaristas posteriores introdujeron la noción de «signo formal», y esto, dice, se desarrolló en el ambiente insano de la epistemología moderna. Cf. pp. 143-153.

si sus interlocutores no conocen su significado; hará uso de un género comúnmente conocido y establecerá una diferencia específica, elaborando así la simple aprehensión que acaba de introducir, pero permaneciendo en el primer acto de la mente. Después, tras su interrupción, puede continuar con la discusión y proceder a predicar y argumentar, llevando a cabo el segundo y tercer acto del intelecto. Esta conversación ha de ser acompañada por el pensamiento, por supuesto; si no, rápidamente se trastabilla y queda reducida a mera voz y no conversación, pero el pensamiento es la dimensión interior de algo que también está fuera.

Y aun así, la conversación no lo puede ser todo. Nuestras mentes no se vacían en el espacio público. Necesitamos pensar en solitario si queremos aportar algo diferente. Josephine Jacobsen dice a propósito de los poetas: «Trabajan solos»[30]. Así que también hemos de alejarnos de los demás, pues el uso conversacional de nuestras palabras no está lo suficientemente controlado por nosotros; está constreñido por nuestros interlocutores, por lo que ellos tienen que decir y pueden entender directamente. Si los poetas han de llenar las palabras con la energía que solo ellos pueden, deben distanciarse de las exigencias de la conversación. Jacobsen utiliza una analogía fotográfica y por tanto visual para mostrar lo que sucede cuando hablamos una palabra interior, una palabra del corazón. Escribe: «La concepción y ejecución de un poema es tan secreto como el revelado de una película en un cuarto oscuro». Solo bajo la luz tenue y gradual de la imaginación puede iniciarse un entendimiento verdaderamente original; desarrollamos nuestros pensamientos entre conversaciones. Etimológicamente, *fotografía* significa dibujar o escribir con luz, y necesitamos oscuridad de fondo para que esto suceda. Pero no podemos llevar a cabo este pensamiento de secreta oscuridad sin el vocabulario, las imágenes y la sintaxis que nos proporciona el discurso público. La conversación que mantenemos en nuestro interior deriva de la conversación con los demás, y es una preparación para lo que vamos a decir y mostrar en adelante.

30. J. Jacobsen, *The Instant of Knowing*, Washington, DC 1974, 5.

19
CONCLUSIÓN, CON HENRY JAMES

La estructura categorial o sintáctica hace posible que nos elevemos de la sensibilidad a la razón y el entendimiento. Los filósofos han desarrollado palabras especiales para nombrar las diversas actividades intelectuales, como, por ejemplo, *aprehensión* y *juicio*. Estas palabras se usan al principio metafóricamente. En el caso de estos términos particulares, los usos originales no significan actividades mentales, sino la acción corporal de coger algo y la acción judicial de declarar a alguien culpable o inocente. A medida que pasa el tiempo y los problemas filosóficos se vuelven rutinarios, las palabras adoptan el carácter de término técnico y olvidamos que tuvieron un comienzo metafórico. Asumimos que nombran cosas indudablemente verificables, cosas que sencillamente podemos identificar. Pensamos que las palabras han sido designadas en respuesta a entidades que experimentamos directamente en nuestras tareas mundanas, tal y como *manzana* se usa para nombrar una manzana. De hecho, el matiz pre-filosófico de estas palabras filosóficas nunca se pierde por completo. Nuestro acceso a una comprensión filosófica de lo que significa entender siempre permanece estrechamente ligado a nuestro pensamiento pre-filosófico, y todas las palabras usadas en filosofía retienen hasta cierto punto su significado pre-filosófico y pre-metafórico. El lenguaje filosófico, además, necesita ser continuamente revivificado; necesitamos regresar al significado original de las palabras y mostrar cómo se adaptan para dar cuenta de los nuevos retos que introduce la filosofía. Prestar atención a esta transposición lingüística nos hace ser más conscientes del carácter distintivo del pensamiento filosófico, que siempre encuentra su equilibrio al filo de nuestro discurso común.

1. Henry James sobre la aprehensión simple

Para mostrar esta peculiaridad de los términos filosóficos, deseo dirigir la atención hacia uno de los modos en los que Henry James habla sobre el entendimiento humano. Sus novelas son sumamente sensibles a los entresijos de la interacción humana, no solo respecto a lo que las personas se hacen entre sí, sino también respecto a cómo se les aparecen las cosas. Un término que él utiliza a menudo para nombrar el acontecimiento en el que un ser humano «ve» algo intelectualmente es *taking in* [asimilar, comprender, enterarse, percatarse]. No se trata de un término filosófico al uso, como *aprehensión, juicio* o *inferencia*, pero es especialmente eficiente para nombrar lo que llamamos una intuición categorial, una ocurrencia en la que alguien introduce sintaxis en una situación que hasta entonces había sido oscura y confusa, y por tanto identifica lo que es una cosa o lo que está sucediendo. La persona en cuestión instantáneamente logra poner las cosas en perspectiva, con las partes formando un todo coherente y consistente y sacando a la luz la naturaleza del asunto. Usando el vocabulario clásico, este acontecimiento muestra que el intelecto agente ha realizado su trabajo y la persona ha llegado a entender algo. El uso que James hace de *taking in* se sitúa a medio camino entre el uso común y el filosófico.

El término aparece en muchas novelas de James, pero es especialmente prominente en *The Ambassadors*[1]. En esta historia, Lewis Lambert Strether, un hombre de cincuenta y cinco años, es enviado a París por Mrs. Newsome, una viuda que pertenece a una adinerada familia de Nueva Inglaterra, para persuadir a su hijo Chadwick de que regrese a los Estados Unidos, a la ciudad de Woollett, Massachusetts, para hacerse cargo del negocio familiar y, en general, para enderezar su vida. Strether encuentra a Chad, que lleva una feliz y exitosa vida en París y está metido en un interesante «enredo» [*com-*

1. H. James, *The Ambassadors*, New York 1964. Para un estudio filosófico de Henry James, cf. R. Pippin, *Henry James and Modern Moral Life*, New York 2001. Pippin maneja bien las citas de James. *The Ambassadors* es la última obra tratada en su libro. Aborda muchos de los dilemas de la modernidad, a gran y pequeña escala, que aparecen expresados en James. Por ejemplo, uno de los temas menores, de considerable interés para la fenomenología, es el contraste entre la importancia de la publicidad en la vida moderna y la insustancialidad de los artilugios publicitados (cf. pp. 165-166, y la nota 5 de la p. 168).

plexity of relations][2], en especial, con Madame de Vionnet. Strether se va dando cuenta poco a poco de que Chad se ha formado en París de un modo en el que hubiera sido imposible hacerlo en Woollett. A medida que se desarrollan los sucesos, empieza a poner en duda si lo mejor para Chad es regresar a América. Esencialmente fracasa en todos los aspectos de su misión. En el proceso, queda excluido de las ocasiones de ser feliz que se le han presentado tanto en Europa (Maria Gostrey) como en América. Strether se encuentra una y otra vez siendo manipulado por gente que sabe más que él de lo que está sucediendo y cuyos propósitos descubre demasiado tarde: «Había experimentado profundidades; pero estas eran superiores»[3].

A lo largo de la novela, hay intercambios en los que Strether, Chad y otros descubren ciertas cosas, y James a menudo expresa este suceso haciendo uso del término *taking in*. Cuando describe el primer encuentro entre Streher y Maria Gostrey, James escribe: «Ella hizo una pausa mientras nuestro amigo asimilaba [*took in*] estas cosas»[4]. Más adelante, es Maria la que capta una situación: «La mujer había tenido tiempo de escrutar [*take in*] el rostro del amigo que se acercaba; y al hacerlo, como aquellas cosas le resultaban fáciles, lo comprendió [*took in*] todo»[5]. En otra ocasión, ella logra entender la acción de un joven, Bilham, que actúa por cuenta de Chad: «Entendí [*took in*] su actitud perfectamente»[6]. A veces, la aprehensión no es de una relación humana, sino simplemente

2. *Ibid.*, 35. James usa la misma frase en *The Art of the Novel*, New York 1934, 317, en el prefacio que James escribió para la edición de New York (1909) de esta obra. La descripción de James de cómo concibió y compuso *The Ambassadors* es en sí misma una reflexión filosófica concreta y detallada. Dice (p. 308) que lo esencial del libro «es que él [Strether] ahora en cualquier situación *ve*; de manera que el negocio de mi relato y la marcha de la acción... es simplemente la demostración de este proceso de visión». Con respecto a la novela, dice: «Puedo valorar esta obra como, francamente, la mejor, la 'más completa', dentro de mi producción» (p. 309). Sobre su propia composición sintáctica dice: «Estas cosas seguían cayendo juntas, como ordenadamente accionadas por su propio peso y forma, mientras que su comentarista se quedaba perplejo; ahora puede ver claramente que siempre existieron mucho antes que él» (p. 315). En la p. 319 habla sobre «los intricados entresijos del problema composicional»; dice que «la composición por sí sola es belleza positiva», y por un momento se lamenta de «la funesta penuria de que aquellos lectores que no reconocen o no entienden la belleza positiva».

3. H. James, *The Ambassadors*, 238.

4. *Ibid.*, 19.

5. *Ibid.*, 41.

6. *Ibid.*, 88.

de un suceso sin más o de un paisaje. En este sentido, Strether «se percató [*took in*] de las dos damas inglesas que acababan de pasar delante de ellos», y Strether y Chad, caminando por la Avenue de l'Opéra, «se habían percatado [*take in*] durante un instante, entre todo aquello, de la gran arteria de diáfana arquitectura»[7]. A veces la persona asimila lo que otros han dicho; Strether se entera de los cuidados de Madame de Vionnet hacia su hija, Jeanne, y el papel que esto juega en su relación con Chad, y «Strether fue asimilando [*took in*] todo ello mientras se desplazaban lentamente hacia la casa, en trance ya de partir»[8]. En otras ocasiones, la percepción es de la propia persona: «Lo entendió [*took in*] por completo una vez más»[9]. Y todavía en otras circunstancias, alguien llega a comprender algo basado en lo que otros quieren que piense; hacia el final del libro, cuando llega el momento de aclarar la situación, Madame de Vionnet le dice a Strether: «Le hemos impuesto apariencias que usted ha tenido que ver [*take in*] y que por tanto han tenido que apelar a su sentido del deber»[10].

En una conversación con Mr. Waymarsh, otro representante de los Newsome, Strether emplea el término con una inteligente ambigüedad, en un pasaje donde *taking in* puede aplicarse tanto a comer, y por consiguiente a la asimilación física de la comida, como a la asimilación cognitiva: «Se engorda con todo lo que se ingiere [*takes in*], y yo he ingerido [*taken in*], me atrevería a decir, más de lo que me permite mi capacidad natural»[11]. Mr. Waymarsh, casualmente, le sirve de contraste a Strether. Carece por completo de imaginación y su mente es torpe, prácticamente incapaz de asimilar nada en absoluto: «Y en cuanto a Waymarsh, [Strether] jamás había visto a nadie menos consciente de nada, mientras observaba a Chad con el ceño fruncido. La ceguera social del meticuloso repaso que llevaba a cabo el viejo amigo volvió a señalarle, y casi de modo humillante, los inevitables límites de la ayuda directa que podía recibir por aquel lado»[12].

7. *Ibid.*, 71.99.
8. *Ibid.*, 140.
9. *Ibid.*, 190.
10. *Ibid.*, 324.
11. *Ibid.*, 31.
12. *Ibid.*, 90.

Uno de los mejores usos de este término ocurre más adelante en la historia, durante una conversación crucial entre Strether y Madame de Vionnet, quien le hace una importante petición. El autor escribe entonces: «Él lo asimiló [*took it*] todo, lo vio todo en su conjunto»[13]. Esto es lo que hace la sintaxis. No solo inserta articulación dentro de lo que experimentamos; también traza una línea alrededor de un todo: «Lo vio todo en su conjunto». Una percepción continua es incapaz de definir un margen, pero la sintaxis es capaz. Debido a que explícitamente demarca partes, también determina dónde termina el contexto para esas partes definidas y dónde empieza otro todo. Las oraciones tienen puntos o signos de interrogación; los párrafos tienen algo así como un sangrado; los libros tienen una portada y un índice; un drama consta de planteamiento, núcleo y desenlace; y los versos de un poema a veces riman, especialmente cuando están hechos para ser recitados y escuchados, no por la lengua ni los oídos de la mente, sino por los reales. La introducción de sintaxis no segmenta solo una proposición, sino también los todos más amplios en los que la proposición encuentra su lugar. Nos hacemos capaces o no de verlo como un todo. Hay otro pasaje en la novela, sin embargo, en el que las partes no encajan en un todo porque no todas han quedado registradas. Describiendo una conversación entre Strether y Chad, James dice del primero: «Nuestro amigo volvió a dirigirle una mirada de apreciación [*took him in*] –siempre estaba fijándose en él [*taking him in*] y, sin embargo, encontraba siempre que había partes de él que aún estaban por conjuntar–»[14]. Algunas partes están claramente presentes, pero es sabido que otras están ausentes, y de este modo la configuración de las que han sido definidas permanece inconclusa.

Podemos encontrar un triple uso del término en el transcurso de la novela, cuando Strether, durante una excursión al campo, se prepara para cenar en una cantina al borde del río («todo una tentativa en lo que concierne a cenar»; «algo frito y ciertamente sabroso»)[15]. Mira al agua y ve a dos personas, un hombre y una mujer juntos en una barca. El hombre, que está remando, está de espaldas a Strether

13. *Ibid.*, 181.

14. *Ibid.*, 184. Sobre partes y todos, cf. p. 190, donde Strether dice: «No caí en la cuenta hasta anoche, cuando empecé a encajar todas las piezas».

15. *Ibid.*, 302.

mientras que la mujer mira en su dirección. Se reconocen rápidamente. Primero, Strether ve que la mujer se inquieta por algo que ha percibido y se lo comenta a su compañero: «Había comprendido [*taken in*] la mujer alguna cosa bajo cuyo imperio se había amortiguado la marcha y siguió amortiguándose mientras los ocupantes permanecían inmóviles». En este momento, aunque ella le ha reconocido y así lo ha visto él, Strether no sabe de quién se trata: «Fue un hecho repentino y veloz, tan veloz que la apercepción de Strether no se dio sino con un segundo de diferencia, al mismo tiempo que su repentina inmovilidad». En seguida se da cuenta: «Antes de que finalizara aquel intenso minuto había comprendido [*taken in*] también algo, había caído en la cuenta [*taken in*] de que él conocía a la dama cuya sombrilla, inclinada como con ánimo de ocultar el rostro, ponía su detalle rosa en el hermoso escenario»[16]. La dama, por supuesto, es Madame de Vionnet y el hombre es Chad, y el protagonista es por fin capaz de verlo todo en su conjunto.

El intervalo entre que Madame de Vionnet se da cuenta hasta que Strether lo hace, ese momento anterior al inicio de la sintaxis y la intuición en la mente de Strether, está especialmente bien expresado en este pasaje. Y Strether no solo reconoce a Madame de Vionnet; de forma concomitante, reconoce que ella también le acaba de reconocer. Más que su figura visible, el hecho de que ella le haya reconocido a él es quizás lo que ha permitido que él la reconozca a ella. Finalmente, lo que en la conclusión dice Strether haber asimilado no es tan solo quién es la mujer, sino que sabe de quién se trata[17].

16. *Ibid.*, 308. La cursiva es mía.

17. Hay una escena similar, también muy intricada, en el capítulo 16 de *The Wings of the Dove*, New York 1937, parte 1, pp. 317-321. Milly Theall está sola en la National Gallery de Londres. Escucha a tres señoras discutir: «¿Bello? Bien, si tú lo dices... al estilo inglés». Al principio cree que se refieren a un cuadro, pero luego se da cuenta de que están hablando de un hombre. Se da la vuelta y ve que se refieren a Merton Densher («todo ello sucedió con rapidez»). Entonces, de pronto es consciente de que es ella misma la que está «siendo observada», y nada más y nada menos que por Kate Croy, que está allí con Densher. En ese momento, capta el dato categorial de vincular a los dos. James describe la mezcla de intenciones vacías, expresiones verbales y percepciones, tanto activas como pasivas (estar mirando y estar siendo observado), y las identificaciones, tanto reveladoras como embarazosas, que tienen lugar entre estos agentes cognitivos. Hay muchas frases sutiles en este pasaje. De los tres abrigos de las damas se dice que «solo son concebibles como uno», y James escribe que «la situación de apuro, por supuesto, ni era definitiva ni expresable», o sea, no era directamente susceptible de sintaxis. Del rostro de Densher, al ser reconocido, se dice que transmitió un «poder impresionante».

Cuando asimilamos algo, identificamos una situación, un suceso o una entidad particular, pero lo hacemos entendiendo lo que es. No solo lo asimilamos en tanto que individuo, sino como perteneciendo a una clase, no sólo un *tode*, sino un *ti*. Strether no solo identifica los individuos; también identifica lo que está pasando. La cosa es reconocida por lo que es, y ahora comprendemos, o al menos creemos saber de lo que se trata, y lo podemos distinguir de otras cosas y otros sucesos: es una traición, una decepción, una debilidad, un acto de generosidad; o un árbol, una araña, un refugio, una ceremonia tribal; o tal vez algo que está pendiente de recibir un nombre y lo tendrá, muy probablemente, con la ayuda de una cualificación o metáfora añadida a un nombre ya conocido. Asimilamos la esencia de algo. Sin embargo, no lo hacemos mediante una sola captación individual y aislada, sino dentro y bajo la articulación de estructuras sintácticas. Asimilar es más que mero recibir; implica una iniciativa por parte del asimilador (una palabra interior), que ocurre en el ejercicio sintáctico que reviste la captación de la inteligibilidad de la cosa. *Asimilar* no es menos filosófico que *aprehender*, y esto último no depende menos que el primero de su uso pre-filosófico.

2. ¿METAFÍSICA O EPISTEMOLOGÍA?

Mucho de lo que hemos dicho en este libro ha versado sobre hablar y pensar, y se puede concluir que el libro es un ejercicio de teoría del conocimiento. Más bien me gustaría decir que es un estudio de metafísica, y para defender mi caso, apelo al origen de la metafísica. La *Metafísica* de Aristóteles es claramente un estudio del ser en cuanto ser. Su primer capítulo, sin embargo, no habla directamente sobre el ser; reflexiona sobre el hecho de que hay entendimiento en el mundo: no solo percepción y saber práctico, no solo cognición para sobrevivir, sino entendimiento por sí solo. El mundo incluye el descubrimiento incluso de cosas que no sirven de nada a los que las descubren. Este conocer por conocer se da en el universo material, y el hecho de que se dé es una de las cuestiones que deberíamos abordar. El mundo es un lugar maravilloso y muy interesante, y más asombroso es el hecho de que sea susceptible de ser admirado y de que nos quedemos maravillados ante él. La física de la naturaleza en última instancia abre la posibilidad de lo que

John Archibald Wheeler llama observación y medición, lo que Niels Bohr llama registro, y lo que Michael Oakeshott llama veredicto, todo ello forma parte de la vida inteligente[18].

La primera oración del primer capítulo de la Metafísica dice que todos los hombres *por naturaleza* (*physei*) persiguen o tienden hacia el conocimiento. ¿Qué tipo de «por naturaleza» es este? La frase es una conexión entre la *Física* y la *Metafísica*, el libro que alguien tituló «más allá (*meta*) de los físicos». ¿Con que tipo de «más allá» estamos tratando? El «más allá» no es simplemente la primera causa o el primer motor, sino también el contexto que se introduce cuando entra en juego el entendimiento, que no simplemente es otro proceso más de la naturaleza. La persona que conoce es parte de la naturaleza, pero por naturaleza y en virtud de la razón (veracidad) se sitúa al borde; la realización de la verdad no es un simple acontecimiento en el dominio de las fuerzas cósmicas; la lógica no es reducible a psicología. Lo que declaramos cuando decimos que conocemos o decidimos algo no es simplemente lo que la naturaleza ha hecho en nosotros; es lo que *nosotros* hemos hecho.

El universo hubo de ser calibrado con fineza para que surgiera esta parte de sí que fuera capaz de conocer el todo y conocer su propio conocimiento. Pero después de todo, parece que el universo *ha* sido bien armonizado, muchas gracias. *Estamos* aquí. La organización es harto más compleja de lo que Aristóteles nunca pudo imaginar. Implica no solo elementos y propiedades químicas como el calor y el frío, y lo húmedo y lo seco, que le eran familiares, sino también campos de fuerza y diversos tipos de energía, junto con la más increíble combinatoria de ácidos desoxirribonucleico y ribonucleico, que afortunadamente se unen para proporcionar un nicho para este tipo de vida y conversación. Sin la confluencia de todo ello no hubiera podido surgir la sintaxis.

Aristóteles argumenta a favor de un primer motor en el libro XII de la *Metafísica*, pero sin duda la mayor parte de su obra versa sobre la actividad de conocer y sobre el ser en tanto que cognoscible. Gran parte de la obra examina lo que son la ciencia y la sabiduría. Estudia el sustrato, la forma y el *telos* de entidades, así como su acto y poten-

18. Sobre Wheeler y Bohr, cf. J. A. Wheeler, *Geons, Black Holes and Quantum Foam: A Life in Physics*, New York 1998, 338.

cia, y ve que estos principios son los que constituyen las sustancias y también posibilitan la intelección. Estudia a las entidades en su ser y su verdad, y saca a la luz lo que permite que las cosas sean reveladas en el lenguaje. Los juicios y otro tipo de expresiones son actividades que producen conjuntos sintácticos, y la constitución de estos conjuntos nos es un simple proceso natural o psicológico; va «más allá de la física» y establece estructuras de aparición. El principio de no contradicción hubo de justificarse en la *Metafísica* y no en la *Física* o ni siquiera en *De anima*. Aristóteles centra su atención en el juicio, en el que «algo se dice de algo», pero la medida sería igualmente merecedora de análisis[19]. Las ecuaciones también tienen sintaxis, y logran manifestar cosas (aunque no contengan recursos para hacer un uso declarativo de los pronombres personales). Si queremos dar cuenta de ellas filosóficamente, hay que examinarlas en contraste con los juicios. Tanto las predicaciones como las ecuaciones son realizaciones que encierran verdad, actos de manifestación, y las cosas se muestran a través de ellas. Cuando nos dedicamos a ello, debemos tomar iniciativas que no están prescritas por las leyes de la naturaleza, ni siquiera por las propiedades espaciotemporales. La sintaxis de palabras y números es distinta a la curvatura de espaciotiempo, a la que Wheeler denomina «la gramática de la gravedad»[20]. Se distingue discretamente del espacio y el tiempo, de la energía y la materia. La conversación humana no es una mera continuación de la naturaleza de las cosas.

El uso declarativo de los pronombres personales en primera persona no es una simple peculiaridad lingüística, sino un emblema de lo que somos en tanto que dativos de manifestación. El estudio del ser en cuanto ser ilumina lo que somos como seres humanos, porque somos el tipo de cosa al que se le revela el ser. Y recíprocamente, el estudio de nosotros mismos en tanto que agentes de la verdad arroja luz sobre lo que es el ser.

No podríamos entrever lo que significa que algo se muestre como verdad a no ser que tuviéramos alguna noción de lo que somos en tanto que receptores de dicha revelación. En la *Metafísica*, Aristóteles dice con frecuencia que el ser y lo uno (*on* y *hen*) están

19. Cf. R. Sokolowski, *Measurement*, en Id., *Pictures, Quotations, and Distinctions: Fourteen Essays in Phenomenology*, 139-154.
20. J. A. Wheeler, *A Journey into Gravity and Spacetime*, New York 1990, 68.

correlacionados el uno con el otro, pero la identidad se le muestra a un identificador, y la identificación tiene lugar en la predicación, en la imaginación y el recuerdo, en la experiencia de algo en presencia y ausencia. Se muestra especialmente cuando nos identificamos a nosotros mismos declarativamente al decir «yo». Este tipo de intensa identidad arroja luz sobre lo que puede ser la identidad como tal, en lo seres vivos e inertes. El tipo de vida que incorpora inteligencia aclara lo que la vida es. Por tanto, después de todo, somos especiales por el modo en el que somos «yoes reflexivos». Todo esto son asuntos que conciernen a la filosofía del ser. No existe la epistemología independientemente de la metafísica.

Nuestro conocimiento científico del mundo, junto al conocimiento filosófico que le sucede, constituyen la cúspide de nuestra cognición. Mas al reflexionar sobre el lugar de la razón en el mundo no debemos ignorar sus formas prácticas. Es sin duda admirable que el cosmos contenga una parte que puede descubrir algo sobre el todo, pero esa misma parte también se dedica a búsquedas más efímeras y puntuales. Decide luchar o huir, da y toma, establece amistades y traiciona. Experimenta vínculos y pérdidas porque quiere ser feliz, y su sintaxis de la acción no es menos sutil que la gramática de su lenguaje. Lleva a cabo sus acciones basándose en el conocimiento que en dicho momento tiene de la situación, como respuesta a los otros agentes y hablantes que están involucrados en lo mismo. Puede declarativamente decir «yo» cuando interviene en estas actividades prácticas y estas experiencias emocionales. Puede aplicar el diseño de los signos porque su acción se basa en un conocimiento que se produce en el seno de la sintaxis articulada. La sintaxis moral puede ser informal y relajada, pero también puede llegar a ser ferozmente intensa; incluso un encuentro breve puede resultar en una transacción cuya sintaxis se complica de tal manera que los protagonistas se destruyen a sí mismos –o casi lo hacen– bajo la presión[21].

Contemplamos el cosmos que transciende los asuntos humanos, pero también gozamos contemplando los intercambios humanos que se dan en su interior. Los intercambios humanos, transitorios y

21. Cf. *Brief Encounter* [Breve Encuentro] con Celia Johnson y Trevor Howard. Hay un percance paralelo en el desenlace de esta película y el punto culminante de *Anna Karenina*.

de aparente insignificancia, también pueden ser parte del núcleo de la cuestión. Los contemplamos no solo en tratados filosóficos, sino también en situaciones como la de la historia de Strethe y Chad, las pinturas de Giorgione y Sargent, y *Cossi fan tutte* y *Ariadna de Naxos*. Ahora bien, el arte elevado no es el único modo que tenemos de teorizar la acción moral; las películas y la música country también son vehículos en los que encontramos situaciones morales y relaciones a tener en cuenta. Cuando teorizamos la acción a través de este tipo de representaciones, lo que vemos influye en nuestra acción futura, que se vuelve concebible gracias a lo asimilado. Este conocimiento no se busca por sí mismo; produce efectos edificantes (o corruptos) en lo que hacemos.

3. El lenguaje filosófico

Aristóteles no utiliza la palabra *metafísica*; a su ciencia la llama «primera filosofía» y estudio del ser en cuanto ser. Es consciente, pues, de que se trata de otro tipo de saber. Pero no tiene mucho que añadir sobre el tipo de lenguaje que se usa en esta disciplina[22]. La fenomenología ha prestado mucha más atención al carácter de la perspectiva filosófica y al lenguaje usado para ello. Nos hemos guiado por Thomas Prufer para llamar a este lenguaje transcendentalés, y hemos subrayado el hecho de que el discurso filosófico necesita ajustar las palabras comunes cuando las incorpora a su propio vocabulario. La actitud filosófica y el lenguaje usado en la fenomenología convergen con la primera filosofía de Aristóteles y su ciencia del ser en cuanto ser. Se pueden iluminar mutuamente.

Una de las peculiaridades del discurso filosófico es que casi parece una trivialidad y, sin embargo, resulta oscuro. Utiliza palabras que parecen tener un significado evidente, y dice cosas que parecen normales, y sin embargo el punto central de lo que dice es a menudo evasivo. La razón por la que la filosofía tiene esta cualidad desconcertante es porque la perspectiva especial desde la que habla no se distingue fácilmente de los demás puntos de vista. La filosofía se esfuerza en hablar desde un contexto último, un contexto a partir

22. Aristóteles tiene mucho que decir en cuanto a términos «análogos» o «*pros hen* equívocos», pero sus comentarios no llegan a formar una descripción sistemática del lenguaje filosófico.

del cual no existe otro, pero la mayoría de las veces sus enunciados se entienden que pertenecen a un contexto parcial. Se toman por enunciados psicológicos o retóricos, biológicos o físicos, religiosos o morales, en lugar de asociarlos con la visión global del todo. Esta visión global incluye no solo el todo de las *cosas*, sino también la actividad de *conocer* las cosas y hablar sobre ellas; incluye la manifestación de las cosas. La lógica de partes y todos adopta propiedades extrañas cuando la aplicamos a la más inclusiva totalidad; la sintaxis ha de ser ajustada, y el significado de las palabras modificado. A menudo se olvida esta modificación del lenguaje filosófico.

Cuando se habla filosóficamente sobre las cosas, se habla, primero, con la mayor formalidad, y, segundo, sobre las cosas en cuanto a su ser y su manifestación. Husserl expresa estas dos dimensiones diciendo que para acceder a la actitud filosófica uno necesita llevar a cabo dos procedimientos: la reducción eidética, que va de lo particular a la forma eidética, y la reducción transcendental, que fija nuestra atención en el ser y en la manifestación en cuanto tal. La reducción transcendental nos saca de la actitud natural en la que buscamos un tipo de verdad particular, pero no pensamos sobre la verdad y la revelación en cuanto tal[23]. Una vez conseguida la perspectiva filosófica, se puede hablar de las formas de manifestación y del dativo a quien se le aparecen las cosas, así como de las cosas en cuanto a su ser y su manifestación. Se pueden usar ejemplos concretos en los análisis, pero el propósito de lo que se dice es sumamente formal. No nos ocupamos de lo particular, de las características concretas de las cosas, sino pura y simplemente de su ser y su manifestarse. Los ejemplos que se usan no son el punto final del análisis; el ejemplo es diáfano; el oyente debe cruzar a través del ejemplo para llegar a alcanzar la formalidad, y hacer esto bien puede distender la mente; tendemos a quedarnos en las instancias tangibles[24].

23. Las dos reducciones, la eidética y la transcendental, son tratadas y contrastadas en muchos de los escritos de Husserl. Cf. E. Husserl, *Cartesian Meditations*, The Hague 1977, §§34-36 para la eidética, y §§7-15 para la trascendental. La relación entre las dos reducciones es discutida a lo largo de *Ideas I*.

24. Las formas alcanzadas en el discurso filosófico son distintas de las formas alcanzadas en matemáticas, tanto en geometría como en álgebra. Los ejemplos tienen un papel importante en matemáticas, pero apuntan más allá. El cuadrado dibujado en la pizarra no es el cuadrado al que se refiere el geómetra; él se refiere a *el* cuadrado, y el oyente ha de hacer dicha transición.

Por ejemplo, supongamos que alguien quisiera hablar filosóficamente sobre el arte de retratar. Se compararía ser retrato con ser una cosa percibida, ser retratado con ser recordado y ser imagen con ser palabra. Se exploraría el tipo de identidad que existe en los retratos. Se podría hacer todo esto usando el ejemplo de un retrato concreto, como *Aristóteles contemplando el busto de Homero* de Rembrandt, pero no se estaría hablando solamente sobre ese retrato en concreto o sobre la pintura holandesa. Se estaría hablando de la formalidad de retratar o ser retratado. El oyente tendría que pensar con la ayuda del retrato para alcanzar el objetivo de captar la forma, pero es posible que el oyente no sea capaz de hacerlo. Es muy posible que escuche los comentarios creyendo que pertenecen a la historia del arte, o a la psicología, o a la estética, pero eso sería errar en el objetivo. Sería como si creyera que un geómetra habla del triángulo que ha dibujado en la pizarra y no del triángulo como tal. Todos estos fallos de interpretación harían que el asunto del ser y de la verdad quedaran de lado, pues el ser y la verdad necesitan ser expresados en sus propios términos, mediante el uso de lenguaje adaptado para este fin. Y, de nuevo, quizás se le ocurra a alguien explicar la pintura prehistórica diciendo que fue el trabajo de chamanes que experimentaron visiones alucinatorias y trataron de capturarlas mediante su representación en paredes y bóvedas de las cuevas. Si fuera verdad, esto sería un hecho histórico interesante, pero no sería una explicación filosófica del retrato, porque no aclara en qué consiste la propia dimensión de retratar. Nos cuenta una historia, mientras que lo que perseguimos es un análisis dimensional.

Para un ejemplo de cómo se modifica el lenguaje cuando es utilizado en la filosofía primera, consideremos la palabra *aquí*. En el discurso común, en la actitud natural, el término significa lugar, grande o pequeño, en el que se encuentra el hablante que pronuncia la palabra. Necesariamente es un lugar entre muchos. El hablante fácilmente puede cambiar de lugar, moviéndose de este «aquí» al lugar que antes era «allí». Pero desde el punto de vista filosófico, surge un sentido más formal de *aquí*; llegamos a un «aquí» del que es más difícil escaparse. Llegamos a la forma pura de estar aquí, una que se asocia con las otras formas puras que funcionan en el ser y la manifestación de las cosas. Cuando teorizamos filosóficamente la situación de habla y manifestación, nos encontramos

con que cada hablante está implicado en un tipo de «aquí» último vaya a donde vaya; este tipo de «estar aquí» no cambia nunca. La misma característica le corresponde al deícitico *ahora*, que ha sido ampliamente estudiado por Husserl en su obra sobre la conciencia interna del tiempo y el presente vivo, el *lebendige Gegenwart*. En la actitud natural, un «ahora» inexorablemente da lugar a otro. Si esperamos un poco, hoy será mañana. Pero desde la perspectiva filosófica, surge un sentido del *ahora* que siempre permanece con nosotros, y desde esta perspectiva, el mañana nunca llega; este mañana es siempre un día después.

La reflexión filosófica descubre la forma pura de estar aquí y ahora. Esta forma no es tan solo el centro de nuestra conciencia subjetiva. Está implicada en la existencia de las cosas. La mirilla del aquí y ahora apunta a las cosas en su actualidad. La forma del aquí y ahora es una especie de siempre, con todo lo demás siendo un triste despojo que se extiende antes, después, y más allá. La forma también se relaciona con la estructura del lenguaje, con sus deícticos y su sintaxis, así como con sus declarativos. Las declinaciones de espacio y tiempo se relacionan con la conjugación sintáctica de las palabras.

La pura forma deíctica del aquí y ahora, como componente del ser y la manifestación, puede ser estudiada en relación con otras formas, como las de recordar e imaginar, o lo recordado y lo imaginado, así como las formas de lo identificable como uno, las formas del cambio sustancial, las formas de la predicación y las formas de la potencia y el acto. Puede relacionarse con el acto de hablar, y también con la «asimilación» que se discute en filosofía, el tipo de asimilación que no implica consumir la cosa conocida. Se podría asimismo explorar el «ego puro» (el dativo de manifestación o agente de la verdad), y se podría mostrar cómo la figura de las cosas corpóreas es la primera propiedad de la que gozan. La filosofía examina la red de estas estructuras intencionales y de manifestación, y estos principios del ser. Ni vivimos ni podemos vivir en estas formas austeras; obviamente, no vivimos en la forma pura del aquí y ahora; ninguno de nosotros es un ego puro ni un mero dativo; únicamente se vive en el mundo de la actitud natural, con su distribución de aquís y ahoras, y con un tú diferenciado de un yo, y nosotros de «ellos»; pero en filosofía tocamos las estructuras

formales que hacen del mundo un todo inteligible que podemos habitar no solo como cuerpos o animales, sino también como agentes de la verdad. Obviamente, los términos *aquí* y *ahora* han sido ajustados para poder adaptarse a este nuevo contexto y esta nueva perspectiva, pero igualmente obvio es que los oyentes tenderán a interpretarlos de la forma anterior, según el uso que le dan en la actitud natural, y entonces los enunciados filosóficos que utilicen estos términos tendrán la apariencia de ser oscuros, como las oscuras palabras de Heráclito.

¿Es cierto que la filosofía solo estudia las estructuras formales de la manifestación? ¿Acaso no intenta adentrarse en el contenido de las cosas? Por ejemplo, ¿es que no está interesada en las diferencias entre lo vivo y lo inerte, o entre los seres humanos y los animales no humanos, o entre la política y la economía? La filosofía examina estas diferencias y estas cosas, pero lo hace porque tienen modos distintos de aparecer. Cada una de ellas tiene su propia estructura formal. Los animales, por ejemplo, no son plantas complicadas; tienen dimensiones del aparecer que las plantas no tienen; mayor interioridad, más independencia respecto de su ubicación, diferentes tipos de respuestas y movimientos, diferentes formas de identidad. Las diferencias entre leones y cebras tendrían menor interés filosófico, tal vez con la excepción de que unos son depredadores y otros no, pero este contraste también implica una diferencia estructural en la manifestación.

4. Un término filosófico especial: «Eidos» o «Forma»

Desearía dirigir la atención a un asunto particularmente problemático en filosofía, y en lo que respecta a los términos asociados a dicho asunto. Lo que ahora discutiré implica el tema de la inteligibilidad de las cosas, que hemos explorado en los capítulos 10 y 11, e implica el uso del término *eidos* o *forma.* Esta palabra exige un análisis más detenido.

Hemos dicho que es difícil distinguir la perspectiva filosófica de la actitud natural y de otros tipos de reflexión, como la psicológica y la retórica. Más difícil aún es distinguir la reflexión filosófica del tipo de reflexión que fue introducida en el capítulo 11, la reflexión proposicional. En dicho capítulo establecimos la distinción entre

la reflexión filosófica y la proposicional. Me gustaría desarrollar este punto una vez más, y luego aplicarlo a las peculiaridades del discurso filosófico.

Vivimos en la actitud natural. Vivimos como agentes de la verdad. Hablamos con otros; intentamos aclarar las cosas para ellos y para nosotros; somos honestos o deshonestos. Como seres humanos, no simplemente vivimos una vida biológica; vivimos una vida que implica intelección y verdad. Estamos involucrados en muchas iniciativas y actividades, que implican nuestra veracidad de un modo u otro, y muy probablemente, tenemos también una noción de la totalidad de las cosas, que recibimos de la religión, de nuestra tradición cultural, de nuestro legado moral y de nuestro sentido común. Esta noción del todo es algo parecido a la filosofía, pero probablemente ni está muy bien articulada, ni bien diferenciada del resto de nuestras opiniones.

Mientras continuamos viviendo en esta actitud natural, no podemos evitar que aflore una distinción particularmente significativa para nosotros: la diferencia entre: a) cómo son las cosas; y b) como parece que son, o cómo son presentadas por otras personas o por nosotros. ¿Hay algún ser humano a quien esta distinción no se le manifieste? En cierto modo, las personas inmaduras o discapacitadas no hacen esta distinción, pero sí lo hacen las personas maduras y normales. Les constituye como agentes de la verdad, y se da junto con la capacidad de usar sintaxis. Cualquiera que use sintaxis, cualquiera que haya superado el protolenguaje y pasado al lenguaje, inevitablemente tendrá una noción de la diferencia entre ser y parecer. La distinción ha de estar hecha si es que vamos a ser capaces de usar la primera persona del pronombre personal de modo declarativo y distinguir entre lo que yo pienso y lo que tú piensas, entre cómo se me muestran a mí las cosas y cómo se te muestran a ti, y entre lo que yo realmente pienso y lo que quiero decirte.

El hecho de que seamos capaces de hacer esta distinción no significa que hayamos sido introducidos a nuevas entidades de algún tipo. Más bien significa que hemos empezado a reflexionar de un modo nuevo sobre lo que experimentamos. Este modo de reflexionar puede ser denominado «reflexión proposicional», como vimos en el capítulo 11. Lo que sucede en la reflexión proposicional es que ya no acepto sin más la situación que otro articula para mí.

Más bien, me vuelvo crítico. Sencillamente escucho dicha situación como algo que está siendo presentado o propuesto por otro. Introduzco la distinción entre una situación y una proposición, que es una situación recibida en tanto que propuesta. Esta maniobra nos traslada al dominio de la verdad y la verificación. Nos permite citar a otros, porque ahora podemos distinguir entre lo que yo digo y lo que usted u otros dicen, y puedo usar mi propia voz para presentar lo que otros dicen; puedo manifestar cómo les parece el mundo. Incluso puedo hacer este movimiento reflexivo hacia lo que yo mismo he articulado sobre el mundo, y examinar su exactitud. Esta reflexión proposicional, sin embargo, con todo su poder y su complejidad, no es lo mismo que la reflexión filosófica. No nos capacita para llevar a cabo un examen exhaustivo de la verdad y de la revelación como tal.

La reflexión proposicional introduce muchas palabras que se relacionan específicamente con ello. La palabra *aspecto* o *eidos* entra en juego aquí, porque es ahora cuando distinguimos entre una cosa y lo que parece. Asimismo entra en juego la palabra *enunciado* o *proposición*, y también lo hacen *verdadero* y *falso*. A pesar de la ampliación de vocabulario que nos ofrece, la reflexión proposicional no nos permite acceder a la reflexión filosófica. La reflexión filosófica es posterior, y se resuelve a sí misma solamente en contraste con la reflexión proposicional.

La filosofía sube al escenario una vez hayamos entrado en el juego de la verdad, y mira, y se maravilla, y contempla y reflexiona sobre dicho juego. Y aún toma mayor distancia de la que tomamos al iniciarnos en la reflexión proposicional. Cuando entramos en la reflexión proposicional, seguimos en la actitud natural y continuamos siendo uno de los participantes en el juego de la verdad, en la conversación humana; verificamos o falsamos lo que nosotros y otros hemos dicho, y llevamos a cabo diversos descubrimientos y comprobaciones, tanto teóricos como prácticos. Pero cuando entramos en la reflexión filosófica, nos elevamos por encima de todo ello, y adoptamos una postura desde la cual toda contención desaparece y toda controversia se transforma en admiración, no porque lo sepamos todo, sino porque *observamos* el juego de la verdad, en lugar de participar en él. Si realmente hemos dado el paso a la filosofía, sabemos que nos encontramos en una dimensión diferen-

te. Empezamos a hablar transcendentalés. Y a modo de contraste histórico: Maquiavelo y Hobbes fuerzan al hablante o al escritor filosófico a ser uno más entre los contendientes de la actitud natural y el orden práctico. Para ellos, el ideal de vida es gobernar, y no inteligir, y en lugar de contemplar, la mente, esencialmente, gobierna. Al cancelar la actitud filosófica, liquidan la vida teorética para poder comprar la verdad efectiva de las cosas.

La palabra *eidos* aparece dentro del ámbito abierto por la reflexión filosófica. Mientras vivo y hablo en la dimensión que permite la reflexión proposicional, puedo preguntar: «¿Qué te parece esto?». También puedo forzar un aspecto o una forma en ti; puedo moldear tu mente hablando retóricamente de las cosas y haciendo que las veas a mi modo. Pero cuando voy más allá de la reflexión proposicional y entro en la actitud filosófica, la palabra *eidos* (y su traducción, *aspecto* o *forma*) cambia. Se transforma en un nombre para *el* aspecto de la cosa, el aspecto pensable, la inteligibilidad de la cosa. El término empieza a funcionar como los términos *aquí* y *ahora* una vez adaptados al vocabulario filosófico. El término *eidos* se formaliza notablemente, y lo que nombra puede existir tanto en la cosa que determina como en aquellos que inteligen la cosa. Incluso se puede ver cómo existe en un retrato de la cosa, que captura no solo la figura del objeto, sino también su inteligibilidad. Asimismo puede verse cómo existe en el nombre de la cosa, y en las proposiciones donde aparece dicho nombre[25]. El sentido filosófico de *eidos* tiene más carga semántica que el sentido del término usado en la actitud natural, en la que simplemente hace referencia a la aparición de las cosas. Solo desde el punto de vista filosófico significa *la* inteligibilidad de la cosa.

25. Este sería el lugar apropiado para discutir el uso que Husserl hace de la palabra *noema*, que ya mencionamos en nuestro capítulo sobre Aristóteles, pero discutirlo en el texto complicaría demasiado mi argumento. Para Husserl, *noema* solo se dice en transcendentalés, y no en la reflexión proposicional ni en la actitud natural. Se usa para nombrar el mundo y todas las cosas que contiene como correlatos objetuales de nuestras actividades noéticas. Cuando adoptamos la actitud fenomenológica y describimos las cosas como identidades constituidas por los diversos actos intencionales, llevamos a cabo análisis noemáticos. Los comentaristas de Husserl que quieren intentar identificar *noema* con sentido se equivocan, porque no distinguen la reflexión fenomenológica de la reflexión proposicional. El sentido o el significado es el blanco al que apunta la reflexión proposicional, los *noemata* son el blanco al que va dirigida la reflexión fenomenológica.

Cuando utilizamos la palabra *eidos* o *forma* en la actitud natural, incluso cuando nos adentramos en la reflexión proposicional, distinguimos entre los diversos lugares que el hablante ocupa, y distinguimos entre los lugares de los hablantes y los lugares de las cosas de las que hablan. Si hablamos del aspecto de la cosa o de su forma, asumimos que ha de haber cierto tipo de copia de la cosa en el aparato sensorial, y en las mentes y los cerebros de las personas que inteligen la cosa. Pero cuando nos encontramos en el discurso filosófico, las palabras *eidos* y *forma* han sido modificadas, y dejan de aplicarse a asuntos relacionados con diferencias espaciales y copias. La inteligibilidad de una cosa ni se multiplica ni se copia. Es una y la misma en sus diversas existencias. Pero para ver esto, hemos tenido que captar en qué consiste el discurso filosófico, y haber caído en la cuenta de que no se trata del simple discurso de la actitud natural. La forma de una cosa es un principio de su ser, pero un principio de un ser no es una cosa, y podemos aclarar en qué sentido difiere si especificamos desde qué punto de vista ha sido nombrado[26]. El «problema epistemológico» es una aporía que parece irresoluble, porque no apreciamos con la suficiente claridad la singularidad del transcendentalés y de la actitud filosófica desde la que se practica.

5. La voz filosófica y el narrador omnisciente

Una vez discutido el lenguaje filosófico, podemos ahora abordar la voz filosófica. El hablante filosófico puede contrastarse con muchas otras voces, como la del hablante de matemáticas, de biología, el hablante político o la voz de la religión. Contrastaré la voz del filósofo con la voz del novelista. Para concretar el tratamiento de este asunto, regresemos a *The Ambassadors* de Henry James y fijémonos no en uno de los personajes del libro, sino en el narrador omnisciente, la voz que nos dice lo que sucede. No todos los narradores en las novelas son omniscientes; a menudo uno de los personajes de la historia es el narrador, pero nuestro propósito está mejor

26. Agradezco a John F. Smolko que destacara el carácter especial de los principios del ser (como la forma y el sustrato; la sustancia, la propiedad, y el accidente; la potencia y el acto; y, en la filosofía medieval, esencia y existencia) y las distintas maneras de nombrarlos.

servido si se trata de un hablante que no forma parte del reparto[27]. Registra los sucesos con distancia contemplativa. Es omnisciente, pero hay una razón especial por la que lo sabe todo: en la historia, no hay nada que saber excepto lo que él nos cuenta. Este punto necesita ser clarificado.

Alistair Horne ha escrito una biografía de Harold Macmillan. En ella narra el hecho de que el 22 de junio de 1944 Macmillan llegara a Londres desde Italia para argumentar a favor de un golpe de los Aliados a través del paso de Liubliana como alternativa para bordear las fuerzas alemanas y evitar que los rusos avanzaran más en Centroeuropa[28]. No se nos dice dónde durmió Macmillan la noche del 22 de junio de 1944. Independientemente de la importancia del evento, la pregunta sobre dónde durmió puede formularse, y existe una respuesta. Macmillan sin duda durmió en algún lugar, y podemos averiguar dónde. El mismo Alistair Horne probablemente no sepa dónde durmió Macmillan, de modo que, a pesar de su extenso conocimiento, no es un narrador omnisciente. De hecho, ningún biógrafo lo es o lo puede ser. Siempre habrá «otros lados» de las cosas a las que se refiere.

En *The Ambassadors*, se nos dice que en una conversación con Chad, «Strether se detuvo para arreglar su corbata»[29]. No se nos dice el color de la corbata. ¿Conoce el narrador el color? No; no porque carezca de la información, sino porque no hay nada que saber al respecto. La corbata no *tiene* color a no ser que el autor lo mencione. El narrador es omnisciente, no porque sepa todo, sino porque no hay nada más que conocer de la historia excepto lo que él incluye en el relato. Es omnisciente por decreto. El personaje de una novela u obra de teatro posee solamente aquellas características que el autor le proporciona, y entra a formar parte solamente en las acciones que el autor describe. Aparte de esto, la persona no tiene identidad y no reclama ninguna referencia ni sentido. Su ser consiste en su aparecer; no tiene otros lados o perfiles más allá

27. En *The Art of the Novel*, 320, James habla acerca de la posibilidad de haber asignado a Strether el papel de narrador de la novela: «Entretanto le hubiera convertido en héroe e historiador, le hubiera dotado del privilegio romántico de la 'primera persona'...».

28. A. Horne, *Harold Macmillan* I, New York 1988, 219-220.

29. H. James, *The Ambassadors*, 183.

de los que el autor le otorga. Para Strether y Chad, así como para Anna Karenina y Hamlet, *esse* y *manifestari* son equivalentes. En un ensayo sobre la voz del poeta, Michael Oakeshott pregunta cuál era la hora de acostarse de Hamlet, y responde, «Hamlet nunca se acostó: sólo existe en el drama, es una imagen poética compuesta de las palabras y acciones que Shakespeare le brindó, y aparte de esto no hay nada más»[30].

Aunque el narrador no es uno de los personajes en la historia, sí es una persona en el libro. Pertenece a la historia como su narrador, y por tanto es algo ficticio o algo inventado. Incluso podría usar el declarativo en primera persona para referirse al lector (quien también es algo ficticio), pero no podría dirigirse a un personaje en la historia sin romper el hechizo. El narrador en *The Ambassadors* es Henry James. Sin embargo, Henry James no solo es el narrador de dicha historia; está dotado de ser aparte de su presencia como cuenta cuentos. El narrador es «más delgado» que Henry James, que es omnisciente con respecto a la historia, pero no con respecto al mundo o incluso con respecto a su propia persona, que se manifiesta y oculta al margen de la historia[31]. Hablando estrictamente, ni siquiera podemos decir que el autor del libro sea el narrador, porque el autor tiene propiedades que el narrador no tiene; el narrador como tal no tiene derechos de autor, y el mismo autor podría hacer que uno de sus personajes fuera el narrador de la historia[32]. Pero aunque Henry James no es exactamente igual que un narrador, se puede identificar con él y participa de su condición de omnisciente; él ha escrito el libro y ha creado los acontecimientos y las personas, incluyendo al narrador. Casualmente, si el narrador de una novela fuera uno de los personajes de la historia, no sería transparente ni tampoco identificable con el autor, el creador de la historia; ten-

30. M. Oakeshott, *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind*, en Id., *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis, IN [2]1991, 519.

31. San Agustín en las *Confesiones* es cualquier cosa menos un narrador omnisciente, pues hay que tener en cuenta que no está escribiendo una historia para lectores como usted y yo. Su narración está dirigida a su Creador, que es omnisciente, no al modo de un narrador. Agustín pide a su interlocutor que le ilumine. Este tipo de voz es muy apropiada para los textos teológicos.

32. El lector es asimismo un personaje de ficción en la historia, pero también es un ser humano que compra el libro y se sienta a leerlo, es decir, a convertirse en lector de ficción. El lector que es ficción dentro de la novela es «más delgado» que el lector que compra el libro.

dría su propio punto de vista y sus propias cualidades, y de ahí que no pudiera verlo todo. Estaría empleado por el autor pero no sería identificable con él.

La persona que se aventura a escribir textos filosóficos es similar al narrador omnisciente en que goza de cierta distancia respecto de lo que escribe. Su producción filosófica no se involucra ni práctica ni políticamente en el mundo que contempla, tal y como el narrador no es uno de los participantes en la historia que relata. Al contrario de lo que dijo Maquiavelo, la filosofía no intenta descubrir la verdad *efectiva* de las cosas; su excelencia pertenece a otro orden. La filosofía contempla y clarifica, pero si realmente es filosofía, no tiene la pretensión de gobernar o rivalizar. Existe una excelencia humana más allá de la vida práctica, política o moral, y ejercita su propio tipo de influencia, más por causación ejemplar que por causación eficiente. Llega a las cosas más allá del dominio y la retórica; alcanza su fin y su propio bien no ordenando ni persuadiendo, sino mediante la claridad de lo que revela. Alimenta otro tipo de vida humana, que está tan alejada que uno hasta se podría quejar de que no es ni apropiada para un ser humano: «Tal vida, sin embargo, sería superior (*kreittōn*) a la de un hombre, pues el hombre viviría de esta manera no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay algo divino en él»[33].

El autor filosófico es también análogo al narrador en cuanto al alcance de su visión, ahora bien, el ámbito de la filosofía es mucho más vasto. En principio, nada puede quedar fuera de la investigación filosófica. No se trata de una ciencia parcial o una historia limitada, ni siquiera con respecto al propio autor u orador. Henry James es algo más que el simple narrador de una novela, y hay sucesos de su vida que no los vierte en la historia que relata, pero no hay nada en el filósofo que el autor filosófico no quiera poner de manifiesto en el modo en el que él acostumbra a revelar las cosas, en su formalidad, si no en su detalle. No hay dimensión de la manifestación o la acción, ni siquiera las propiedades que le pertenecen en tanto que filósofo, que no considere y muestre. Cierto es que el novelista también, en su novela, presenta cosas que revelan en qué consiste ser escritor, y en la medida que lo hace sus escritos rozan

33. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* X, 7, 1177b26-8.

lo filosófico, no obstante la historia permanece más estrechamente vinculada a sus incidentes de lo que los escritos filosóficos lo hacen respecto de sus ilustraciones. El autor filosófico utiliza ejemplos y los rechaza (mis anécdotas de Ander el vendedor de coches y Max Hastings el historiador no constituyen una trama), pero el novelista ha de adherirse al relato, y la trama ha de continuar.

El filósofo es solo formalmente, y no por principio, omnisciente; es decir, solo potencialmente es omnisciente. Las personas se quejan a veces de que el filósofo pretende ser un sabelotodo que pretende decirle a todo el mundo en qué consiste lo que hacen: por ejemplo, decir a un matemático lo que son las matemáticas, o al político lo que es la política. Pero tal objeción es injustificada. Es verdad que si uno se presenta como filósofo, no puede excusarse de atender cualquier cuestión filosófica. Se espera que de acuerdo con su profesión dé cuenta de la totalidad de las cosas y muestre cómo las partes se diferencian entre ellas dentro del todo. En tanto que hablante individual, es posible que no alcance a dar cuenta de algún asunto, pero lo que no puede decir es que su «disciplina» no lo aborde. Es posible que tenga que admitir sus propias limitaciones al no poder atender el tema, pero no puede decir que la filosofía no lo tenga en cuenta. Por ejemplo, sería inapropiado que alguien dijera: «Soy filósofo del lenguaje, pero no necesito decir nada sobre la conducta moral o la vida política». Esta persona será un experto erudito, pero no un filósofo. La omnisciencia potencial del filósofo es aleccionadora, porque, como Sócrates, está permanentemente consciente de que no sabe pero está obligado a saber.

El contrapeso a la «omnisciencia» filosófica reside en el hecho de que el autor filosófico se dirige a sus lectores como iguales. El novelista no trata a sus lectores como iguales; el lector de una novela se subordina al autor y narrador de la historia. El autor de una novela es casi un déspota. El lector tiene que esperar para descubrir lo que el escritor le va a revelar, y ha de creerle. Al lector de un texto filosófico, por el contrario, simplemente se le recuerda lo que ya sabe de antemano. Se le ayuda a ver las formas y los principios que ya están funcionando en su mundo y en sí mismo en tanto que agente de la verdad. El lector filosófico puede saltarse el texto y continuar más adelante o salir de él para formular sus propias cuestiones, y el autor filosófico estaría más que contento de ver a su lector hacerlo,

pero el lector de una novela no puede saltarse partes y terminar él la historia; es lógica o fenomenológicamente imposible hacerlo; debe esperar a que le digan lo que sucede. La dependencia que tiene de lo que el autor le revela no se da en el lector filosófico. El narrador pide fe, el filósofo convoca a la razón. En este sentido, la novela es un monólogo, mientras que un texto filosófico es una conversación. El lector filosófico no sólo escucha y asiente, sino que sin cesar está evaluando y respondiendo a medida que piensa por sí mismo.

6. Última lectura

Concluimos regresando al asunto con el que comenzamos el libro, el uso declarativo de los pronombres personales.

Las ecuaciones matemáticas no nos proporcionan recursos para hacer declarativos. No son elementos de conversación o predicación. Las ecuaciones están «por encima» de los enunciados. Son más puros racionalmente, tan formales que no son propiedad intelectual de nadie. No se distinguen por ser apropiados; no son opinión de nadie. Al otro extremo, situándose «por debajo» de los enunciados están los retratos, y ellos tampoco nos proporcionan ningún recurso para el uso declarativo de la primera persona. Si las ecuaciones están más racionalizadas que los enunciados hablados, los retratos están menos. Contienen mayor sensibilidad que las palabras. Los retratos en su propio medio no pueden ser declarados como perteneciendo intelectualmente a alguien: si un pintor intentara declararse a sí mismo añadiendo un pequeño boceto de sí mismo al retrato, ¿cómo podríamos saber que esta pequeña imagen es una declaración y no parte de lo que el cuadro representa? Los retratos están firmados, pero una firma en un cuadro no es una declaración pictórica; es un texto escrito, la intrusión de una expresión verbal en el retrato; una firma no es una imagen. Además, una firma también difiere de la instancia de los declarativos, puesto que es escrita y no hablada; es algo así como un declarativo que viene con retraso, no uno que se da en la conversación real, que se apropia lo que está siendo dicho en el momento preciso en el que se está diciendo. Los retratos y las firmas no forman parte de la conversación directa, en la que los declarativos se usan para identificar a cada interlocutor y las posiciones que ellos adoptan; los retratos y las firmas, con respecto a su temporalidad, se

parecen más a una carta escrita por alguien. Asimismo, una firma no permite las modalidades que confieren los declarativos. Por tanto, ni las ecuaciones ni los retratos ni la escritura pueden hacer uso de un diseño de signos para expresar al hablante en tanto que usa dicho signo en la conversación aquí y ahora.

Un retrato implica lo esencial de la cosa que representa –es, digamos, el retrato de un hombre a caballo–, pero también contiene muchos accidentes que pertenecen al individuo representado: la ropa que lleva, la posición de su cara, el color de la montura. Un retrato no puede evitar presentar muchos detalles accidentales, y no siempre está claro qué es lo esencial y lo accidental en la imagen. Por tanto, lo que un retrato dice exactamente es a menudo poco claro y sugerente.

Un nombre contiene una clase esencial (*hombre* o *caballo*), y en este sentido es como un retrato, pero difiere de los retratos porque captura *solamente* la inteligibilidad o la esencia, solamente el *eidos* de dicha cosa. Deja fuera *todos* los accidentes particulares, y así establece una marcada distinción entre lo esencial y lo accidental. Los nombres son prototipos. Debido a que solamente capturan lo esencial, las palabras pueden combinarse para formar enunciados exactos. Cuando un hablante dice algo, dice *solamente* lo que dice. Puede que haya algunos accidentales que se adhieran a las palabras (tal vez la palabra ha sido pronunciada muy alto, tenga un sonido chirriante), pero estos son accidentes de las palabras, y no de lo que significan. Las palabras, al contrario que los retratos, no tienen «nada que ver» con las cosas que significan y no se parecen en nada (la palabra petirrojo no tiene aspecto de pájaro, mientras que una imagen del pájaro muestra su aspecto)[34]. Los accidentes que pertenecen a las palabras no contaminan el contenido de lo que se dice, que permanece cristalino y puramente intelectual, puramente inteligible, siempre y cuando las palabras estén siendo usadas reflexionadamente. Por consiguiente, los enunciados son claros y transparentes, al menos en principio, mientras que los retratos necesitan ser interpretados, lo cual implica el uso de palabras.

34. Cf. E. Husserl, *Logical Investigations*, investigación VI, §14a, vol. 2, p. 220: «Es más bien inherente a la peculiar esencia de una intención significativa que en ella 'no tengan nada que ver' uno con otro el objeto aparente del acto intencional y el del acto impletivo (por ejemplo, el nombre y lo nombrado en la unidad realizada de ambos)».

Las fórmulas precisas que las palabras permiten sirven de sustrato adecuado para los declarativos, los cuales expresan nuestra apropiación del todo sintáctico que está siendo expresado por las palabras. Sin un enunciado exacto como fundamento, nuestros declarativos carecen de sustancia y son mera apariencia. No hay nada de lo que se puedan apropiar. Un declarativo adherido a un enunciado vago y sin sentido sería como la frase «es verdad que...» seguida de un batiburrillo de palabras sin sentido. En este caso, no hay nada susceptible de verdad, y en el caso anterior, no tenemos nada que declarar.

Sin embargo, en la onomatopeya, las palabras adoptan algunas de las características accidentales de lo que designan. Palabras como *pío, croa* y *bombo* se parecen a lo que designan, pero siguen siendo palabras y pueden engranarse en la sintaxis. Sin embargo, si cuando las usamos empezamos a hacer hincapié en su parecido, nos aproximamos más a la imagen, pues hacemos una imitación de la cosa en cuestión. Por ejemplo, jugando con niños empezamos utilizando el sonido *pío* como una palabra y después cambiamos el sonido para imitar a un pájaro; de esta manera, la sintaxis que pertenece a la palabra desaparece dejándonos con el encantamiento en lugar de con la conversación. Las palabras tienen que dejar de imitar cosas si han de transportar la inteligibilidad de las cosas y permitir que la inteligibilidad se entreteja con otras inteligibilidades para formar un enunciado que nos podamos apropiar con un declarativo. Si nos quedáramos con la dimensión imitadora de *pío, croa y bombo* no estaríamos diciendo nada literalmente –aunque estemos representando algo– y no nos podríamos declarar a nosotros mismos mediante el uso de la palabra *yo*. Estaríamos involucrados en otro tipo de manifestación más rudimentaria. Quizás estaríamos expresando nuestros sentimientos, pero no señalando ninguna composición intelectual o sintáctica. Nadie nos podría citar, pero sí imitar.

Las palabras y su sintaxis llevan a cabo manifestaciones exactas y nos permiten distinguir entre esencia, propiedades y accidentes. Nuestra veracidad se despliega de muchos modos, y alcanza su expresión máxima en las palabras y la sintaxis. Las palabras nos introducen a las ecuaciones (las ecuaciones no preceden a las palabras), y las palabras pueden ser usadas para explicar lo que se presenta en un

cuadro. Capturan y transportan la inteligibilidad de las cosas, permitiendo que establezcamos distinciones y que veamos que *esto* no es *aquello* y que, por tanto, *esto* tiene una necesidad y una sustancialidad, una entidad, por sí mismo. Por medio de las palabras gozamos de un mundo articulado en común y participamos en intercambios recíprocos, tanto morales, comerciales o políticos, en la amistad, y, ay, la enemistad. Al usarlas tomamos postura frente a otros, a través del espacio y el tiempo, y ejercitamos y declaramos nuestro propio quehacer. Las palabras nos permiten vivir envueltos en luz.

BIBLIOGRAFÍA

Abell, C. - Currie, G., *Internal and External Pictures*: Philosophical Psychology 12 (1999) 429-445.

Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago 1958.

Aristóteles, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, ed. W. Ross, Oxford 1949.

–*Categoriae et Liber de interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1961.

–*Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford 1962.

–*Metaphysics*, ed. W. Ross, 2 vols., Oxford 1958.

–*On Memory and Recollection*, en Id., *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*, Cambridge 1957.

–*Politica*, ed. W. Ross, Oxford 1964.

–*Problems*, 2 vols., Oxford 1957, 1961.

Astington, J. W., *The Child's Discovery of the Mind*, Cambridge, MA 1993.

Aubrey, J., *Aubrey's Brief Lives*, ed. O. L. Dick, Ann Arbor 1957.

Bazán, B. C., Intellectum Speculativum: *Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object*: Journal of the History of Philosophy 19 (1981) 425-446.

Bickerton, D., *Language and Species*, Chicago 1990.

–*Language and Human Behavior*, Chicago 1995.

Bloom, P., *How Children Learn the Meanings of Words*, Cambridge, MA 2000.

Boecio, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, Cambridge 1968.

Braine, D., *The Human Person: Animal and Spirit*, Notre Dame, IN 1992.

Brough, J. B., *Translator's Introduction*, en E. Husserl, *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898-1925)*, Dordrecht 2005.

Burgess, A., *Enderby Outside*, en *The Complete Enderby*, New York 1996.

Calvin, W. H. - Bickerton. D., *Lingua ex Machina: Reconciling Darwin and Chomsky with the Human Brain*, Cambridge, MA 2000.

Changeux, J.-P., *The Physiology of Truth: Neuroscience and the Human Knowledge*, Cambridge, MA 2004.

Churchland, P. M., *The Engine of Reason, the Seat of the Soul: A Philosophical Journey into the Brain*, Cambridge, MA 1995.

Conrad, Th., *Zur Wesenslehre des phychischen Lebens und Erlebens*, The Hague 1968.

Cowie, F., *What's Within? Nativism Reconsidered*, New York 1999.
Crick, F., *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York 1994.
Currie, G. - Ravenscroft, I., *Recreative Minds: Imagination in Philosophy and Psychology*, New York 2002.

Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicena, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York 2002.
Deely, J., *Four Ages of Understanding: The First Postmodern Survey of Philosophy from Ancient Times to the Turn of the 21st Century*, Toronto 2001.
Descartes, R., *The Philosophical Writings of Descartes*, 3 vols., New York 1984-1991.
Dummett, M., *Frege: Philosophy of Language*, London 1973.

Floucat, Y., *L'intime fécondité de l'intelligence: Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 2001.
Frege, G., *Posthumous Writings*, ed. H. Hermes, e.a., Chicago 1979.
–*Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy*, ed. B. McGuiness, New York 1984.

Garceau, B., *Judicium: Vocabulaire, sources, doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1968.
Gibson, J. J., *The Senses Considered as Perceptual Systems*, Boston 1966.
–*The Ecological Approach to Visual Perception*, Hillsdale, NJ 1986.

Harris, P. L., *The Work of Imagination*, New York 2000.
Hastings, M., *Overlord: D-Day and the Battle for Normandy*, New York 1984.
–*Armageddon: The Battle for Germany, 1944-1945*, New York 2004.
Heidegger, M., *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt a.M. 1976.
Hobbes. Th., *De homine*, en W. Molesworth (ed.), *Opera Philosophica quae Latine scripsit*, Aalen 1961.
–*The Elements of Law, Natural and Politic*, ed. F. Tönnies, London 1969.
–*On Man*, en B. Gert (ed.), *Man and Citizen*, Garden City, NY 1972.
Horne, A., *Harold Macmillan*, 2 vols., New York 1988-1989.
Hume, D., *A Treatise on Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1960.
Husserl, E., *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, New York 1931.
–*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch*, ed. M. Biemel, The Hague 1952.
–*Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*, ed. M. Fleischer, The Hague 1966.
–*Formal and Trascendental Logic*, The Hague 1969.
–*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, IL 1973.

–*Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*, Evanston, IL 1973.
–*Cartesians Meditations*, The Hague 1977.
–*Logical Investigations*, 2 vols., New York 2001.
Hyman, J., *The Objective Eye: Color, Form, and Reality in the Theory of Art*, Chicago 2006.

Jacobsen, J., *The Instant of Knowing*, Washington, DC 1974.
James, H., *The Art of the Novel*, New York 1934.
–*The Wings of the Dove*, New York 1937.
–*The Ambassadors*, New York 1964.
James, W., *Principles of Psychology*, 2 vols., New York 1950.

Kant, I., *Critique of Pure Reason*, New York 1965.
Kass, L. R., *The Hungry Soul: Eating and Perfecting of Our Nature*, Chicago 1999.
Keller, E. F., *Refiguring Life: Metaphors of 20th Century Biology*, New York 1995.
–*The Century of the Gene*, Cambridge, MA 2000.
Klein, J., *Plato's Trilogy*, Chicago 1977.
–*Lectures and Essays*, ed. R. B. Williamson - E. Zuckerman, Annapolis, MD 1985.
Kretzmann, N., *Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention*, en J. Corcoran (ed.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht 1974, 3-21.

Lachterman, D. R., *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity*, New York 1989.
Leder, D., *The Absent Body*, Chicago 1990.
Leslie, A. M. - German, T. P., *Knowledge and Ability in «Theory of Mind»: One-Eyed Overview of a Debate*, en M. Davies - T. Stone (eds.), *Mental Simulation: Evaluations and Applications*, Cambridge, MA 1995, 123-150.
Lonergan, B., *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, Toronto 1997.
Luhrmann, T. M., *The Call of the Wild*: Times Literary Supplement, 25 enero 2002. Reseña de M. Newton, *Savage Girls and Wild Boys: A History of Feral Children*, London 2002.

MacIntyre, A., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago 1999.
Maclean, Ch., *The Wolf Children*, New York 1997.
Macnamara, J., *A Border Dispute: The Place of Logic in Psychology*, Cambridge, MA 1986.
Manent, P., *La raison des nations: Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris 2006.
Mann, W. R., *The Discovery of Things; Aristotle's «Categories» and Their Context*, Princeton, NJ 2000.
Mansfield, H. C., jr., *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the «Discourses on Livy»*, Ithaca, NY 1979.

Marbach, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, The Hague 1974.
Martin, W. M., *Theories of Judgment: Psychology, Logic, Phenomenology*, New York 2006.
McCarthy, C., *Cities of the Plain*, New York 1998.
McGinn, C., *Mindsight: Image, Dream, Meaning*, Cambridge, MA 2004.
Milbank, J. - Pickstock, C., *Truth in Aquinas*, New York 2001.
Mill, J. S., *On Liberty*, New York 1991.
Modrak, D. K. W., *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, New York 2001.

Newman, J. H., *The Idea of a University*, Garden City, NY 1959.
Noë, A., *Action in Perfection*, Cambridge, MA 2004.
–*Real Presence*: Philosophical Topics 33 (2005) 235-264.
Noë, A. - Thompson, E., *Are There Neural Correlates of Consciousness?*: Journal of Consciousness Studies 11 (2004) 3-28.

Oakeshott, M., *On Human Conduct*, Oxford 1975.
–*Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis 1991.
O'Callaghan, J. P., *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence*, Notre Dame, IN 2003.
Orwell, G., *1984*, New York 1961.
Owens, J., *Cognition: An Epistemological Inquiry*, Houston 1992.

Paissac, H., *Théologie du Verbe: Saint Augustine et saint Thomas*, Paris 1951.
Parker, A., *Seven Deadly Colours: The Genius of Nature's Palette and How It Eluded Darwin*, London 2005.
Peifer, J. F., *The Mystery of Knowledge*, Albany, NY 1964.
Perler, D. (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden 2001.
Pinker, S., *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. New York 1994.
Pippin, R. B., *Henry James and Modern Moral Life*, New York 2001.
Platón, *Republic*, Indianapolis 1974.
Posidio, *Vita Sancti Aurelii Augustini* (PL 32, 33-66).
Pritzl, K., *Aristotle's Door*, en Id. (ed), *Truth: Studies of a Robust Presence*, Washington, DC 2010, 15-39.
Prufer, Th., *Recapitulations: Essays in Philosophy*, Washington, DC 1993.

Rabeau, G., *Species. Verbum. L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin*, Paris 1938.

Schmidt, R. W., *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, The Hague 1966.
Schore, A. N., *Affect Regulation and the Origin of the Self: The Neurobiology of Emotional Development*, Hillsdale, NJ 1994.

Simon, Y. R., *A General Theory of Authority*, Notre Dame, IN 1980.
Slade, F., *Rule as Sovereignty: The Universal and Homogeneous State*, en J. J. Drummond - J. G. Hart (eds.), *The Truthful and the Good: Essays in Honor of Robert Sokolowski*, Boston 1996, 159-180.
–*Ends and Purposes*, en R. Hassing (ed.), *Final Causality in Nature and Human Affairs*, Washington, DC 1997, 159-180.
–*On the Ontological Priority of Ends and Its Relevance to the Narrative Acts*, en A. Ramos (ed.), *Beauty, Art, and the Polis*, Washington, DC 2000, 58-69.
Sokolowski, R., *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague 1964.
–*Husserlian Meditations: How Words Present Things*, Evanston, IL 1974.
–*Presence and Absence: A Philosophical Investigation of Language and Being*, Bloomington, IN 1978.
–*Moral Action: A Phenomenological Study*, Bloomington 1985.
–*Natural and Artificial Intelligence*, en R. Graubard (ed.), *The Artificial Intelligence Debate: False Starts, Real Foundations*, Cambridge, MA 1988, 45-64.
–*Pictures, Quotations, and Distinctions: Fourteen Essays in Phenomenology*, Notre Dame, IN 1992.
–*Introduction to Phenomenology*, New York 2000.
–*Friendship and Moral Action in Aristotle*: The Journal of Value Inquiry 35 (2001) 355-369.
–*Phenomenology of Friendship*: The Review of Metaphysics 55 (2002) 451-470.
–*Semiotics in Husserl's* Logical Investigations, en D. Zahavi - F.Stjernfelt (eds.), *One Hundred Years of Phenomenology*, Boston 2002, 171-183.
–*La grammaire comme signal de la pensée*, en J. Benoist - J.-F. Courtine (eds.), *Husserl: La représentation vide*, Paris 2003, 97-108.
–*Visual Intelligence in Painting*: The Review of Metaphysics 59 (2005) 333-354.
–*Christian Faith and Human Understanding: Studies in the Eucharist, Trinity, and the Human Person*, Washington, DC 2006.
–*Discovery and Obligation in Natural Law*, en H. Zaborowski (ed.), *Natural Moral Law in Contemporary Society*, Washington, DC 2010, 24-43.
Spaemann, R., *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1998.
–*Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand»*, Stuttgart 1998.
Spruit, L., *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*, 2 vols., Leiden 1994-1995.
Stich, S. - Shaun, N., *Folk Psychology: Simulation or Tacit Theory?*: Mind and Language 7 (1992) 35-71.
Strauss, L., *The Living Issues of German Postwar Philosophy*, en H. Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, New York 2006.
Strawson, P. F., *Freedom and Resentment and Other Essays*, London 1974.

Taylor, Ch., *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Cambridge, MA 1989.
Thompson, D. W., *On Growth and Form*, New York 1992.
Tomás de Aquino, *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, Roma 1882.
–*In Aristotelis librum* De Anima *commentarium*, Torino 1948.
–*Summa theologiae. Pars Prima. Pars Prima Secundae*, Torino 1950.
–*In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Torino 1950.
–*Quaestiones disputatae I. De veritate*, Torino 1953.
–*Quaestiones disputatae II. De potentia. De anima. De spiritualibus creaturis. De unione Verbi Incarnati. De malo. Et alia*, Torino 1953.
–*Summa contra Gentiles*, 3 vols., Torino 1961
–*S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, ed. R. Busa, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980.
Torrell, J.-P., *Saint Thomas Aquinas*, 2 vols., Washington, DC 1996, 2003.
Travis, Ch., *Unshadowed Thought: Representation in Thought and Language*, Cambridge, MA 2000.
Tugendhat, E., *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg 1958.

Wheeler, J. A., *A Journey into Gravity and Spacetime*, New York 1990.
Wheeler, J. A. - Ford, K., *Geons, Black Holes and Quantum Foam: A Life in Physics*, New York 1998.
Whitaker, C. W. A., *Aristotle's «De interpretatione»: Contradiction and Dialectic*, Oxford 1996.
White, K., *St. Thomas Aquinas on Prologues*: Archivum Franciscanum Historicum 98 (2005) 803-813.
Williams, B., *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton, NJ 2002.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

Tercera parte
EL CUERPO Y LA ACCIÓN HUMANA

Cuarta parte
ANTIGUOS Y MODERNOS

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

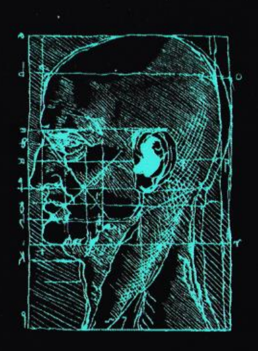
Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

"Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos".

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia: 4808





Robert Sokolowski

Robert Sokolowski es profesor de filosofía en la Catholic University of America (Washington DC). Trabajó como consultor en el Laboratorio Nacional de Los Alamos. También ha ejercido la docencia como profesor visitante en la Universidad New School de Nueva York, la Villanova de Austin (Texas) y en Yale.

De su amplia producción bibliográfica en el campo de la filosofía cabe destacar: *Introduction to Phenomenology*, *Moral Action*, *The God of Faith and Reason*, *Presence and Absence* y *Husserlian Meditations*.

Hermeneia 102

Hermeneia
FILOSOFÍA 102

El propósito de este libro es describir filosóficamente a la persona humana, aclarando lo que significa estar implicado en la verdad. Ésta no se alcanza simplemente por medio del pensamiento «racional» entendido solo como cálculo e inferencia, sino que han de implicarse todas las formas del entendimiento, incluidas las que van más allá del lenguaje.

Además, conocer la verdad no consiste en una recepción pasiva, sino en un quehacer. De ahí que Sokolowski introduzca, como sinónimo de «persona humana» y paráfrasis de «animal racional», la expresión «agente de la verdad».

Se impone entonces aclarar qué debemos entender por «verdad». Con este fin se estudia la función que, como vehículos para el pensamiento y la realización de la verdad, desempeñan el discurso, la conversación, las representaciones mentales y la acción humana. Y se dedican algunos capítulos a la participación del cuerpo y el cerebro en la experiencia humana y el entendimiento.

Finalmente, es fundamental analizar el papel de la sintaxis –lo que Husserl denominaba «categorialidad»– en nuestra experiencia, actividad y lenguaje.

Robert Sokolowski es profesor de filosofía en la Catholic University of America (Washington DC).

ISBN: 978-84-301-1857-1
9 788430 118571
PVP: 25,00 €
EDICIONES SÍGUEME